



**T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI**

**KEN'ÂN RİFÂÎ:
HAYATI, ESERLERİ ve TASAVVUF ANLAYIŞI**

DOKTORA TEZİ

ARZU EYLÜL YALÇINKAYA

BURSA – 2020



T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

KEN'ÂN RİFÂÎ
HAYATI, ESERLERİ, TASAVVUF ANLAYIŞI

DOKTORA TEZİ

ARZU EYLÜL YALÇINKAYA

Danışman
PROF. DR. ABDULLAH KARTAL
PROF. DR. CEMAL KAFADAR

BURSA - 2020



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İslâm BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 01/09/2020

Tez Başlığı / Konusu: Ken'ân Rifâi: Hayâtı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı
Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın 1) Kapak sayfası, 2) Giriş, 3) Ana bölümler ve 4) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 377 sayfalık kısmına ilişkin, 01/09/2020 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzelik oranı %10 'dur.

Uygulanan filtrelemeler:

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

01/09/2020

Arzu Eylül Yalçınkaya

Adı Soyadı: Arzu Eylül YALÇINKAYA
Öğrenci No: 411523034
Anabilim Dalı: Temel İslâm Bilimleri/Tasavvuf Bilim Dalı
Programı: Doktora
Statüsü: Y. Lisans Doktora

Prof. Dr. Abdullah KARTAL

01/09/2020

Abdullah Kartal

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “KEN’ÂN RİFÂÎ: HAYATI, ESERLERİ, ve TASAVVUF ANLAYIŞI” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza
01/09/2020

Adı Soyadı: Arzu Eylül YALÇINKAYA

Öğrenci No: 711523034

Anabilim Dalı: Temel İslâm Bilimleri

Programı: Tasavvuf

Statüsü: Yüksek Lisans Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Arzu Eylül YALÇINKAYA
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı	: Tasavvuf
Tezin Niteliği	: Doktora Tezi
Sayfa Sayısı	: xvi + 450
Mezuniyet Tarihi	: / / 20.....
Tez Danışman(lar)ı	: Prof. Dr. Abdullah KARTAL : Prof. Dr. Cemal KAFADAR

KEN'ÂN RİFÂÎ:

HAYATI, ESERLERİ ve TASAVVUF ANLAYIŞI

Ken'ân Rifâî, XX. yüzyılın önemli sûfi şeyhlerinden biridir. Tasavvufi görüşlerinde tevhid ve aşk vurgusu öne çıkan şeyh Ken'ân Rifâî, aşırılıklardan arınmış ve orta yolu takip eden bir tasavvuf anlayışının temsilcisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum onun hayatının her boyutuna aksetmiştir. Şeyh Ken'ân Rifâî, 1867 yılında Selânik'te dünyaya geldi. Filibe Hânedanı'na mensup olan Rifâî, 1876 Bulgar isyanı sırasında ailesi ile birlikte İstanbul'a gelerek Fatih semtine yerleşmiştir. Ken'ân Rifâî Galatasaray Lisesi'nden mezuniyetinin ardından Bâbîâlî'de görev almış ve akabinde Maârif Nezâreti bünyesindeki kurumlarda çalışmaya başlamıştır. Memuriyet hayatı boyunca Anadolu'dan Balkanlar'a, İstanbul'dan Medine'ye kadar Osmanlı Devleti'nin farklı coğrafyalarında maârif müdürlüğü, idarecilik ve müfettişlik gibi vazifelerde bulunan Rifâî, bu süre zarfında iki tarîkattan seyr ü sülûkunu tamamlamıştır. Rifâî, Filibeli Edhem Efendi'den Kâdirî icazeti ve Medine Şeyhü'l-Meşâyih'i Hamza er-Rifâî'den Rifâî icazeti alarak 1908 yılından itibaren Fatih semtindeki Ümmü Ken'ân Dergâhı'nda resmî olarak şeyhlik görevine başlamıştır. Meclis-i Meşâyih'a bağlı bir şeyh olarak on yedi yıl boyunca irşad faaliyetlerine devam eden Ken'ân Rifâî, yazdığı eserler ve bestelediği ilâhilerle tasavvuf literatürüne ve tekke kültürüne önemli

katkılarında bulunmuştur. Şeyh tekkelerin ilgası ile ilgili kararı Hakk'ın bir tecellisi kabul ederek 1925 yılında tekke faaliyetlerine son vermiştir. Ken'ân Rifâî Osmanlı Devleti'nin geleneksel ve modern eğitim kurumlarında yetişmiş bir eğitimci ve mutasavvıftır. Onun hayatı ve tasavvuf anlayışının incelenmesi Osmanlı'nın son dönemindeki tasavvuf hareketlerini anlamaya da imkan vermektedir.

Anahtar Sözcükler: Tasavvuf, Ken'ân Rifâî, Maârif, Tekke, Şeyh

ABSTRACT

Name and Surname : Arzu Eylül YALÇINKAYA
University : Bursa Uludağ University
Institution : Institute of Social Sciences
Field : Basic Islamic Sciences
Branch : Sufism
Degree Awarded : PhD
Page Number : xvi + 450
Degree Date : / / 20.....
Supervisor (s) : Prof. Dr. Abdullah KARTAL
: Prof. Dr. Cemal KAFADAR

KEN'ÂN RIFÂÎ:

HIS LIFE, WORKS and UNDERSTANDING of SUFISM

Sheikh Ken'ân Rifâî, who outstands the unity and love in his Sufi views, draws a portrait of a Sufi that has a conscious personality and following a balanced and middle way. This state of balance makes itself felt in Rifâî's understanding of religion and Sufism. Ken'ân Rifâî, a member of prominent and influential family, was born in Salonika, in 1867. During the Bulgarian ethnic rebellion against the Ottoman Empire, Ken'ân Rifâî moved to Istanbul with his family in 1876. Having graduated from Galatasaray High School, he worked for a short time at governmental offices of Sublime Porte. He then became a high-ranking administrator and teacher under the Ministry of Education. He was appointed in various cities of the Empire from Anatolia to the Balkans such as Balıkesir, Adana, Bitola, Kosovo, and Trabzon. Ken'ân Rifâî received his Qadiri license from Sheikh Edhem Efendi and his Rifâî license from Sheikh Hamza Efendi. Upon his return to Istanbul, he built a Sufi lodge adjacent to his mansion and became an official sheikh registered in the Ottoman Council of the Sheikh in 1908. Ken'ân Rifâî continued to train his followers for seventeen years. With his written work and compositions, he had a significant contribution to the literature and culture of the Sufi tradition. He closed his lodge in 1925 with the Republican ban of

Sufi orders without any opposition as he considered it as the will of God. Ken'ân Rifâi is an educator and sheikh of the 20th century. It is important to examine Rifâi's life and understanding of Sufism in order to better reflect on the Late Ottoman Sufi movements.

Keywords: Sufism, Ken'ân Rifâi, Education, Dervish Lodge, Sheikh

ÖNSÖZ

Ken'ân Rifâi Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'si'ne geçiş döneminde yaşamış, eserleri, tekke faaliyetleri, yetiştirdiği talebeleri ile tasavvuf kültürünün sonraki nesillere aktarılmasında rol oynamış bir maârifçi ve sûfidir. Osmanlı'nın geleneksel ve modern kurumlarında yetişen Ken'ân Rifâi, Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet Türkiye'si'nin ilk yıllarında bu kurumların bünyesinde eğitimcilik ve idarecilik görevlerinde bulunmuştur.

Bugüne kadar Ken'ân Rifâi hakkında doktora düzeyinde akademik bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışma vesilesiyle Ken'ân Rifâi'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşleri akademik anlamda ortaya konularak bu alandaki belirsizlik ve eksiklik giderilmeye çalışılmıştır.

Tezin ilk bölümü Ken'ân Rifâi'nin hayatı ve eserlerinin tanıtımına ayrılmıştır. Bu bölümün temel kaynakları olarak hayatı ile ilgili kendi ifadeleri, talebeleri tarafından kaleme alınmış eserler ve daha önceki araştırmacıların çalışmalarında ortaya konulmuş bilgiler kronolojik sırayla değerlendirilerek Rifâi'nin hayatına dair ayrıntılar arşiv belgeleri ile tevsik edilmiştir. Ken'ân Rifâi'nin sohbet notlarının yanı sıra müridlerinden Sâmîha Ayverdi ve beraberindeki yazar kadrosunun kaleme aldığı *Ken'an Rifâi ve Yirminci Asrın ışığından Müslümanlık* adlı çalışma burada en çok başvurulan kaynaklar aradındadır. Bizzat Ken'ân Rifâi'yi gören kişiler tarafından aktarılan şifâhî bilgiler de ilgili başlıklar altına dahil edilmiştir. Birinci bölümde ikinci temel konu olarak Rifâi'nin eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Burada Rifâi'nin basılmış eserleri hakkında bilgi verildiği gibi el yazması halinde bulunan eserlerini de günümüz alfabesine çevrilerek değerlendirmemize dahil edilmiştir. Günümüz alfabesine çevirdiğimiz eserler arasında *Mesnevî Takrîrleri*, *Muktezâ-yı Hayat*, *Rehber-i Sâlikin* ile *Tuhfe-i Ken'ân* adlı kitaplar muhteva bakımından en zengin olanlarıdır. Bu suretle Rifâi'nin tasavvuf düşüncesini ve genel anlamda fikrî cephesini ortaya koymaya imkan veren hacimli bir malzemeye ulaşılmıştır.

İkinci bölümde genel hatlarıyla Ken'ân Rifâi'nin fikrî cephesi incelenmiştir. Ken'ân Rifâi'nin çok yönlü kimliği bu inceleme alanını açmamızı gerekli kılmıştır.

Nitekim Rifâî dönemin Osmanlı bürokrasisinde görev alan memur karakterini yansıtabacak şekilde farklı özelliklere sahiptir. Rifâî bir XX. yüzyıl eğitimcisi, Osmanlı son döneminde etkili olmuş bir şeyh, manzumeler kaleme alan bir şair, telif faaliyetlerinde bulunan bir yazar ve besteleri ile dikkat çeken bir mûsikîşinastır. Söz konusu bölümde Rifâî'nin farklı cepheleri ele alınmış ve bu durum onun tasavvufî görüşlerini ve sûfi kimliğini karşılaştırmalı olarak değerlendirmemize imkan vermiştir.

Tezin üçüncü bölümü, Ken'ân Rifâî'nin tasavvufî görüşleri, tasavvuf anlayışı ve kaynaklarına ayrılmıştır. İncelememiz sırasında ulaştığımız en genel kanaat Rifâî'nin tasavvuf anlayışında tevhid ve aşk vurgusu öne çıkan, meşrebinde sahv unsuru galip gelen dengeli ve orta yolu takip etmiş bir sûfi olduğu yönündedir. Ken'ân Rifâî'nin Osmanlı devletinin son döneminde yaşamış etkili şahsiyetlerden biri olarak öne çıktığını söylememiz mümkündür.

Doktora tez sürecimdeki değerli katkılarından ötürü Bursa Uludağ İlahiyat Fakültesi'nden tez danışmanım Prof. Dr. Abdullah Kartal hocama, Tez İzleme Komitesi'ndeki hocalarım Prof. Dr. Salih Çift ve Doç. Dr. Hidayet Peker'e ve nihayet Harvard Üniversitesi Tarih Bölümü'nden ikinci tez danışmanım Prof. Dr. Cemal Kafadar'a çok teşekkür ederim.

1 Eylül 2020

Bursa

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	i
YEMİN METNİ	ii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ.....	viii
İÇİNDEKİLER	x
KISALTMALAR	xiv
ARŞİV BELGELERİNİN KISALTMALARI.....	xvi

GİRİŞ	1
1. KONUNUN TAKDİMİ	2
1.1. Araştırmanın Konusu	2
1.2. Kaynakların Değerlendirilmesi	3
1.2.1. Birincil kaynaklar.....	3
1.2.2. Arşiv belgeleri.....	4
1.2.3. İkincil kaynaklar.....	5

BİRİNCİ BÖLÜM KEN'ÂN RİFÂÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1. KEN'ÂN RİFÂÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM.....	10
2. KEN'ÂN RİFÂÎ'NİN HAYATI	24
2.1. İsmi ve Lakapları.....	24
2.2. Doğduğu Çevre ve Ailesi	25
2.2.1. Dedesi Hacı Hasan Bey.....	26
2.2.2. Babası Abdülhalim Bey	29
2.2.3. Annesi Hatice Cenân Hanım.....	31
2.2.4. Filibeli Edhem Efendi	33
2.4. Galatasay Mekteb-i Sultânisi Yılları (1877-1888).....	35
2.5. Yetişkinlik Yılları.....	41
2.5.1. Balıkesir yılları (Temmuz 1889 - Haziran 1890).....	43

2.5.2. Adana yılları (Haziran 1890 - Mart 1891)	45
2.5.3. Manastır yılları (Mart 1891 - Temmuz 1893)	48
2.5.4. Kosova yılları (Nisan 1893 - Şubat 1896).....	54
2.5.5. Trabzon yılları (Mart 1896 - Ocak 1897).....	66
2.5.6. İstanbul yılları (Ocak 1897 - Aralık 1900).....	70
2.5.7. Medine yılları (Şubat 1901 - Nisan 1904).....	75
2.5.7.1. Ken'ân Rifâî'nin Hamza er-Rifâî'ye intisâbı.....	83
2.5.7.2. Hamza er-Rifâî dergâhı.....	85
2.5.7.3. Hac vazifesi ve İstanbul'a dönüş.....	86
2.5.8. İstanbul yılları (1904 - 1950)	88
2.6. Dergâhı: Ümmü Ken'ân Dergâhı	93
2.6.1. Dergâhın tarihçesi ve vakfiyesi.....	93
2.6.3. Tekkesinin fiziksel özellikleri	94
2.6.4. Ken'ân Rifâî'nin Ümmü Ken'ân Dergâhı'ndaki uygulamaları	96
2.7. Tekke Şeyhliği.....	104
2.7.1. İcâzetleri.....	104
2.7.2. Resmî bir vazife olarak şeyhliği ve tekke idaresi.....	106
2.7.3. Tekkelerin kapatılmasının ardından.....	108
2.8. Halifeleri.....	111
2.8.1. Server Hilmi Bey	111
2.8.2. Hattat Aziz Efendi.....	112
2.8.3. Şeyh Cemal Efendi.....	114
2.8.4. Şeyh Osman Hilmi Efendi	114
2.9. Önde Gelen Müritleri/Talebeleri	115
2.9.1. Semiha Cemal	116
2.9.2. Sâmiha Ayverdi.....	117
2.9.3. Üç Şeyhülislâm: Haydârizâde İbrahim Efendi, Dürrîzâde Abdullah Efendi ve Şeyhülislâm Nesimi Efendi(?).....	118
2.9.4. Meşkûre Sargut	120
2.9.5. Safiye Erol.....	121
2.9.6. Kâzım Büyükaksoy	122
2.10. Ken'ân Rifâî'nin Çevresi.....	123
2.11. Takipçileri	130
2.12. Ailesi ve Çocukları.....	132

2.13. Vefatı / Kabri.....	135
2.14. Hakkında Yazılanlar.....	136
2. KEN'ÂN RİFÂÎ'NİN ESERLERİ.....	141
2.1. Yayımlanan Eserleri.....	141
2.1.1. Muktezâ-yı hayat (İstanbul 1308/1891).....	141
2.1.2. Rehber-i Sâlikîn (İstanbul 1327/1909).....	142
2.1.3. Tuhfe-i Ken'ân (İstanbul 1327/1911).....	143
2.1.4. Seyyid Ahmed er-Rifâî (İstanbul 1340/1924).....	145
2.1.5. İlâhiyât-ı Ken'ân (İstanbul 1341).....	146
2.1.6. Mesnevi hatıraları.....	148
2.1.7. Şerhli Mesnevî-i şerif (İstanbul 1973, 2000).....	148
2.1.8. Sohbetler.....	149
2.2. Yayımlanmamış Eserleri.....	150
2.2.1. Kırk derste Arapça.....	150
2.2.2. Dünyanın inkılâbı.....	151
2.2.3. Mesnevi sohbetleri.....	152

İKİNCİ BÖLÜM KEN'ÂN RİFÂÎ'NİN ŞAHSİYETİ VE FİKRİ CEPHESİ

1. MİZACI.....	155
2. TASAVVUFİ MEŞREBİ.....	157
3. MESNEVÎHÂNLİĞİ.....	167
4. MUSİKİ YÖNÜ.....	169
6. MÜRŞİDLİĞİ VE EĞİTİMCİLİĞİ.....	173
7. FİKRÎ CEPHESİ.....	181
7.1. Terakkî Anlayışı.....	181
7.2. Modern Bilime Yaklaşımı.....	187
7.3. Medeniyet Anlayışı.....	190
7.4. Siyaset Görüşü.....	193
7.5. Tekke Kurumu Üzerine Değerlendirmeleri.....	200

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
KEN'ÂN RİFÂÎ'NİN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

1. KEN'ÂN RİFÂÎ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞI	205
1.1. Tasavvuf Anlayışının Kaynakları.....	205
1.2. Ken'ân Rifâî'nin Tasavvuf Anlayışı	208
2. VARLIK, BİLGİ ve İNSAN ANLAYIŞI	216
2.1. Varlık.....	216
2.1.1. Vücûd ve tevhid üzerine görüşleri	216
2.1.2. Vahdet-i Vücûd'a yönelik izahları	222
2.2. Bilgi.....	230
2.2.1. Keşif ve marifet.....	239
2.3. İnsan Anlayışı.....	248
3. SEYRÜ SÜLÛK ile İLGİLİ GÖRÜŞLERİ	256
3.1. Ahlâk	262
3.2. Nefs ve Nefs Mertebeleri	267
3.3. Mürşid	273
3.4. Mürid ve Derviş.....	279
3.5. Tövbe.....	287
3.6. Zikir	292
3.7. Sohbet.....	298
3.8. Tedbir-Tevekkül.....	302
3.9. Sabır.....	305
3.10. Şükür	309
3.11. Havf-Recâ	313
3.12. Rızâ	317
3.13. Fakr	322
3.14. Fenâ-Bekâ	325
3.15. Muhabbet ve Aşk	333
SONUÇ.....	340
KAYNAKLAR	341
EKLER.....	387
ÖZGEÇMİŞ.....	447

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.t.	: Adı geçen tez
a.mlf.	: Aynı müellif
a.s.	: Aleyhisselm
a.yer.	: Aynı yer
b.	: İbn, bin
Bkz.	: Bakınız
BOA	: Başbakanlık Osmanlı Arşivi
bs.	: Baskı, basım
C.	: Cilt
ev.	: Çeviren
d.	: Doğum
D.	: Defter
der.	: Derleyen
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
Fak.	: Fakültesi
h.	: Hicri
haz.	: Hazırlayan
H.z.	: Hazreti
İBB	: İstanbul Büyük Şehir Belediyesi
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İ..İ.F.D.	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
Krş.	: Karşılaştırınız
M.	: Miladi
M..	: Milattan nce

M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
Nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
Sy.	: Sayı
sad.	: Sadeleştiren
s.a.s.	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
ss.	: Sayfalar arası
T.C.	: Türkiye Cumhuriyeti
ter.	: Tercüme eden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
ts.	: Tarih yok
thk.	: Tahkik eden
TÜRKKAD	: Türk Kadınları Kültür Derneği
vd.	: ve devamı
v.dğr.	: ve diğerleri, diğer nâşir/neşreden veya nâşirler/neşredenler
vs.	: Vesaire
yy.	: Yayın yeri yok

ARŞİV BELGELERİNİN KISALTMALARI

BEO	:	Babıali Evrak Odası Evrakı
BOA	:	Başbakanlık Osmanlı Arşivi
DH.MKT	:	Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemî
DH.SAİD	:	Dahiliye Nezâreti Sicill-i Ahval İdaresi
DH.ŞFR	:	Dahiliye Nezâreti Sicill-i Ahval İdaresi Şifre Kalemî
İ.DH	:	İrade Dahiliye
İ.HUS	:	İrade Hususi
İ.MF	:	İrade Maârif
İ.ML	:	İrade Maliye
İ.TAL	:	İrade Taltifat
MF.MKT	:	Maârif Muhâsebe Kalemî-Mektubi Kalemî
MKT.MHM	:	Sadaret Mektubi Mühimme Kalemî Evrakı
MKT.MVL	:	Sadaret Mektubi Kalemî Meclis-i Vala Evrakı
MMA	:	Meclisi Meşayih Arşivi
MV	:	Meclis-i Vükelâ Mazbataları
ŞD	:	Şûrâ-yı Devlet
Y.MTV	:	Mütenevvî Maruzat Evrakı
Y.PRK.A	:	Yıldız Perakende Evrakı Sadaret Maruzatı
Y.PRK.ASK	:	Yıldız Perakende Evrakı Askeri Maruzat
Y.PRK.AZJ	:	Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Jurnal
Y.PRK.DH	:	Yıldız Perakende Evrakı Dahiliye Nezâreti Maruzatı
Y.PRK.MYD	:	Yıldız Perakende Evrakı Evrakı Yaveran ve Maiyyet-i Seniyye Erkan-ı Harbiye Dairesi
Y.PRK.PT	:	Yıldız Perakende Evrakı Posta Telgraf Nezâreti Maruzatı
Y.PRK.UM	:	Yıldız Perakende Evrakı Umumi

GİRİŞ

1. KONUNUN TAKDİMİ

1.1. Araştırmanın Konusu

Bu araştırmanın konusu Osmanlı Devleti'nin son döneminde faaliyette bulunmuş, mutasavvıf ve eğitimcilerden Ken'ân Rifâî'nin hayatı, eserleri ve tasavvuf anlayışıdır. Söz konusu çerçevede başta ailesi olmak üzere, Ken'ân Rifâî'nin şahsiyetini ve tasavvuf anlayışını şekillendirmeleri bakımından önem arz eden, hocaları, şeyhleri, meslek hayatında irtibatlı olduğu şahsiyetler, halifeleri ve yakın çevresi de ele alınmıştır.

Ken'ân Rifâî, en genel anlamda Tanzimat dönemi bürokrat karakterini yansıtan çok yönlü bir şahsiyettir. Kendisi eli kalem tutan bir maârifçi, Osmanlı coğrafyasında konuşulan dillerin birçoğuna vakıf bir münevver ve mûsikîşinastır. Ancak Ken'ân Rifâî'ye asıl çehresini veren unsur onun tasavvufî yönüdür. Çalışmamızda Rifâî'nin temel tasavvufî meseleler hakkındaki görüşleri ve genel anlamda tasavvuf anlayışı incelenmiştir. Böylelikle mutasavvıf kimliği ile maârifçiliği arasındaki karşılıklı etkileşim ortaya konulmuştur. Bu karşılaştırmalı inceleme Rifâî'nin Tanzimat ve Meşrûtiyet dönemini tecrübe etmiş bir Osmanlı şeyhi olarak fikri cehpesinin belirginleşmesine de imkan vermiştir. Ken'ân Rifâî'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşleri hakkındaki bu incelemenin aynı zamanda dönemin tasavvuf hareketlerini daha yakından tanımaya katkı sağlaması da umulmaktadır.

Ken'ân Rifâî'nin hayatı ile ilgili yapılmış en önemli çalışma, vefatından hemen sonra müridlerinden Sâmiha Ayverdi (ö. 1993) ve yazar arkadaşları tarafından hazırlanan *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık* (1951) adlı eser ile Ayverdi'nin müstakil olarak kaleme aldığı *Dost* (1974) kitabıdır. Ken'ân Rifâî hakkında yazılan eserler, zorunlu olarak bahsi geçen bu iki kaynağı referans göstermek durumundadır. Ken'ân Rifâî'nin biyografisi ve tasavvufî görüşleri üzerine içerik olarak yukarıdaki iki eseri aşan ve doktora seviyesinde akademik bir çalışma bu güne kadar yapılmamıştır. Elinizdeki çalışma ile söz konusu alandaki boşluğun doldurulması hedeflenmiştir.

Ken'ân Rifâî'nin biyografisi ile alakalı eksikliklerin giderilmesi için arşiv çalışması yapılmış ve *Başbakanlık Osmanlı Arşivi* ve *Meclis-i Meşâyih Arşivi*'nde Ken'ân Rifâî'ye yönelik evraklar tespit edilerek incelememize bu belgelerin

rehberliğinde devam edilmiştir. Rifâî'nin hayatının ele alındığı ilk bölümün tertibinde kronolojik sıra esas alınmıştır. Ancak metin içeriğinin okuyucu açısından takibini kolaylaştırmak amacıyla bölüm içi başlıklandırmaya gidilmiş; başlıklandırmada Rifâî'nin hayatındaki önemli şehirler, şahıslar, vazifeler ve roller dikkate alınmıştır. Şeyhin tasavvufî görüşlerini tespit edebilmek amacıyla ise matbu ve el yazması eserlerine yönelik yakın okumalar yapılmıştır.

1.2. Kaynakların Değerlendirilmesi

1.2.1. Birincil kaynaklar

Çalışmamız sırasında, Ken'ân Rifâî'nin basılmış olan aşağıdaki eserlerinden istifade edilmiştir: *Muktezâ-yı Hayât* (İstanbul 1308/1890), *Rehber-i Sâlikîn* (İstanbul 1327/1909), *Tuhfe-i Ken'ân* (İstanbul 1327), *Ahmed er-Rifâî* (İstanbul 1340/1924), *İlâhiyât-ı Ken'ân* (İstanbul 1341/1925), *Mesnevî Hâtıraları* (İstanbul 1952), *Şerhli Mesnevî-i Şerif* (İstanbul 1973), *Sohbetler* (İstanbul 1991). Söz konusu kaynaklardan *Muktezâ-yı Hayât* ve *Rehber-i Sâlikîn*'in tamamı ile *Tuhfe-i Ken'ân*'ın birinci bölümü Osmanlıcadan günümüz alfabesine çevrilmiştir.

Bu çalışma kapsamında Ken'ân Rifâî'nin kendi çalışma notları ile beraber öğrencileri tarafından *Mesnevî* takrîrleri sırasında tutulan ders notları da değerlendirmemize dahil edilmiştir. Şeyhin müridleri tarafından yazılan bu defterler temelde iki döneme aittir. Birinci kısım Ken'ân Rifâî'nin 1908 yılında Altay Dergâhı'nda resmen şeyhlik vazifesine başladıktan sonra her hafta cuma günleri devam eden *Mesnevî* takrîrlere aittir. İkinci kısım tekkelerin kapatılmasıyla ilgili kanunun ardından Rifâî'nin Fatih'teki konağında aile sohbetlerinde tutulan defterlerdir. Bu notların bir kısmı Rifâî'nin oğlu Kâzım Büyükkaksoy (ö. 1993) tarafından derlenerek *Mesnevî Hatıraları* (1952) adı ile basılmıştır. Daha sonra Sâmîha Ayverdi'nin başkanlığında toplanan bir çalışma grubu, Ken'ân Rifâî'nin *Mesnevî* takrîrlere ait defterlerden bazılarının edisyon kritiğini yaparak yayımlamıştır. Eser heyette bulunan Nihad Sâmî Banarlı (ö. 1974) tarafından dönemin Türkçesine uygun biçimde sadeleştirilmiştir. Ken'ân Rifâî'nin *Mesnevî* takrîrlere ait diğer ders notları müsvedde halindedir. Rifâî'nin tasavvufî görüşleri ile fikrî cehpsi ortaya konulurken bu ders notlarının içeriğinden istifade edilmiştir.

Yukarıda bahsettiğimiz üzere Ken'ân Rifâî'nin hayatı ile ilgili olarak bu güne kadar bilinenler, onun vefatından sonra hazırlanan *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık* (1951) adlı esere dayanır. Biz bu eseri Rifâî'nin irtibatlı olduğu şahısları ve hayatındaki önemli tecrübeleri öğrenmek açısından temel kaynak olarak kullandık. Söz konusu kitap dört farklı yazara ait görünmekle birlikte hemen her sayfasında Rifâî'den nakledilen ifadeler mevcuttur. Ayrıca eserin son iki yüz sayfası doğrudan Rifâî'nin sohbetlerinden derlenen notlara ayrılmıştır. Eser Ken'ân Rifâî'nin müridleri tarafından kaleme alınan başlıklardan oluşması nedeniyle ikincil bir kaynak; Rifâî'nin ifadelerine ve sohbetlerine yer vermesi bakımından da birincil bir kaynak olarak değerlendirilebilir. Ken'ân Rifâî'ye ait bu kaynaktaki ifadeler referans gösterilirken dipnotlarda yazar isminin önüne “Rifâî'den nakil ile” ifadesi eklenmiştir. Eser bizzat Ken'ân Rifâî tarafından yetiştirilen öğrenciler tarafından kaleme alındığı için içeriğindeki malumat büyük ölçüde güvenilirdir. Ancak yine aynı sebeple adı geçen kitap objektiflikten uzak olma tehlikesini de haizdir. Kaynaktaki bilgiler arşiv araştırmalarımız için bir başlangıç noktası olarak belirlenmiş, elde edilen bilgiler çalışmamız sırasında tevsik edilmiş ve tashih edilmiştir.

Tezimize kaynaklık teşkil etmesi bakımından diğer bir önemli eser Sâmiha Ayverdi tarafından hazırlanan *Dost* kitabıdır. 1980 yılında ilk baskısı yapılan kitapta, Ken'ân Rifâî, ahlâk-ı Muhammedîye sahip ve çevresine örnek bir Allah dostu olarak tanıtılır. Kitabın ilk bölümü Rifâî'nin biyografisine ikinci bölümü “Dostu Dinlerken” başlığı altında şeyhin sohbetlerinden yapılan derlemeye ayrılmıştır. Üçüncü bölüm olan “Aile İçinden ve Hatıralardan Çizgiler” başlığı altında ise Rifâî'nin hayatından anekdotlara yer verilmiştir.

1.2.2. Arşiv belgeleri

İncelememiz sırasında en çok istifade ettiğimiz kaynak Başbakanlık Osmanlı Arşivi'dir. Ken'ân Rifâî'ye dair yapılan araştırmalar neticesinde hayatıyla ilgili birçok evraka ulaşılmış ve bu sayede şeyhin hayatının gizli kalmış yönlerine ışık tutulmaya çalışılmıştır. Rifâî'nin Babası Abdülhalim Bey ve dedesi Hacı Hasan Bey'e ait evraka da erişilmiştir.¹

¹ Örneğin: Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA): HAT., Hatt-ı Hümayun, Dosya No: 110, Gömlek No: 4399. Metin içinde dipnotlarda ise bu sırayla kodlanarak kısaltılmıştır ve belgenin tarihi ilk geçtiği

1.2.3. İkincil kaynaklar

1) Komisyon, “Ken’ân Rifâî”, *Meydan Larousse: Büyük Lugat ve Ansiklopedi*, haz. Nezihe Araz v.dğr., İstanbul: Meydan Yayınevi, 1972, C. 7, s. 168.

2) Kâzım Büyükkaksoy, *Hak Yolunun Önderleri: Yüce Veliler*, İstanbul: Eser Yayınları, 1973, ss. 509-538.

Kâzım Büyükkaksoy Rifâî’nin oğludur ve şeyhin mânevî sohbetleri içerisinde büyümüştür. Büyükkaksoy’un kullandığı ifadelerden babası Rifâî’ye ailevî bağların yanı sıra bir şeyh olarak da hürmet ettiği anlaşılmaktadır. Kitabın Ken’ân Rifâî ile ilgili kısmı onun hayatı ve tasavvufî görüşleri hakkında özet bir bilgi ve değerlendirme mahiyetindedir.

3) İsmail Parmaksızoğlu, “Rifâî, Ken’ân”, *Türk Ansiklopedisi*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1978, C. 27, s. 322.

Parmaksızoğlu, Ken’ân Rifâî’nin tekke şeyhliği sırasında diğer şeyhlere benzemeyen bir dış görünüme sahip olduğuna dikkat çekmektedir. Parmaksızoğlu’nun ifadeleri hakkında yazılanlar başlığı içerisinde değerlendirilmiştir.

4) Mustafa Tahralı, “Ken’ân Rifâî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002, C. 25, ss. 254-255.

Ken’ân Rifâî’nin hayatı, eserleri ve talebeleri hakkında kısa ve öz bilgi veren bu maddede, onun mutasavvıf kimliğiyle birlikte, şiir ve mûsikî yönüne de dikkat çekilmektedir. Akademik anlamda, bir tasavvuf araştırmacısı tarafından yazılan ilk ansiklopedi maddesidir.

5) İsmet Binark, *Dost Kapısı: Ezel ve Ebed Arasında Ken’ân (Rifâî) Büyükkaksoy*, İstanbul: Cenan Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı, 2005.

Ken’ân Rifâî’nin hayatı hakkındaki bu eserden Rifâî’ye ait bazı belgelere ulaşmak mümkündür.

6) Mehmet Demirci, “Ken’ân Rifâî ve Çevresi”, Ankara, *Demokrasi Platformu Dergisi*, S. 6, 2006, ss. 45-75.

Bu makale daha sonra Mehmet Demirci’nin *Ken’ân Rifâî Yazıları* adlı eserinde de yer almıştır. Ken’ân Rifâî ve çevresindeki bazı isimler hakkında bu kaynaktan istifade edilmiştir.

yerde verilmiş olup sonrasında sadece belgenin künyesi yazılmıştır. *Meclis-i Meşâyih Arşivi*’nden, Ken’ân Rifâî’ye ait iki belgeye ulaşılmış ve elde edilen bilgi tezin ilgili bölümlerinde kullanılmıştır.

7) Turan Atik, *Rifâilik Tarîkatı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Ken'ân Rifâî'nin müridleri ve takipçilerinin yakın dönem Türk toplumundaki tesirlerini ele alan sosyolojik bir çalışmadır.

8) Mustafa Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.

Mustafa Kara eserinin “Eli Kalem Tutan Mutasavvıflar” bölümünde Ken'ân Rifâî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verir. Kara tekkelerin kapatılmasından sonra postnişinlerin durumunu incelediği bölümde ise Rifâî'yi o dönemde şöhret bulan tekke şeyhleri arasında kaydeder. Mustafa Kara Ken'ân Rifâî'yi eserleri ve faaliyetleri ile Osmanlı tasavvuf geleneğini Cumhuriyet Türkiye'sine taşıyan köprü şahsiyetlerden biri olarak değerlendirmektedir.² Kara'nın söz konusu kanaatleri çalışmamız açısından bir tür başlangıç olarak alınmıştır.

9) Arzu Eylül Yalçınkaya, *Ken'ân Rifâî'nin Mesnevî Sohbetleri: Üçüncü Cilt İkinci Defter*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Bu yüksek lisans çalışması, Ken'ân Rifâî'nin *Mesnevî* şerhi üçüncü cilde ait not defterinin günümüz alfabesine çevrilmesi ve sonrasında ortaya çıkan metin üzerine yapılan bir tahlil çalışmasından ibarettir. Söz konusu metin çalışmamızın üçüncü bölümünde Ken'ân Rifâî'nin tasavvufi görüşleri değerlendirilirken kaynak olarak kullanılmıştır.

10) Cemalnur Sargut, *Ken'ân Rifâî ile Aşka Yolculuk*, der. Sadık Yalsızuçanlar, İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.

Eser Sadık Yalsızuçanlar'ın Ken'ân Rifâî'nin hayatı ve tasavvuf anlayışı üzerine Cemalnur Sargut ile yaptığı bir mülâkatın kitap haline getirilmiş halidir. Cemalnur Sargut Ken'ân Rifâî'nin yakın talebelerinden Meşkure Sargut'un (ö. 2013) kızıdır. Sargut, Rifâî'nin hayatı hakkında annesi tarafından kendisine iletilen şifâhî bilgiye sahiptir. Eserde Rifâî'nin hayatına ait birçok ayrıntı yer almaktadır.

11) Yüce Gümüş, *Ken'ân (Rifâî) Büyükkaksoy: Mûsikî Yönü ve Eserleri*, İstanbul: Zahir Yayınları, 2013.

² Mustafa Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s. 156, 163-164.

Bu çalışma esasen Ken'ân Rifâî'nin mûsikî yönü üzerine bir yüksek lisans tezidir. Söz konusu eserden Rifâî'nin mûsikî yönünü incelediğimiz bölümde istifade edilmiştir.

12) Can Ceylan, *21. Yüzyıl Türkiye'sinde Tarikat Hayatı ve Tasavvuf Anlayışı: Rifâî Şeyhi Ken'ân Rifâî'nin Günümüzdeki Takipçilerinin Sanatsal, Kültürel ve Siyasî Faaliyet ve Tavırları*, (Doktora Tezi), İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014. Söz konusu tez, kitap olarak basılmıştır: Can Ceylan, *Dergâh'tan Akademi'ye Rifâîlik ve Ken'ân Rifâî*, İstanbul: Akademi Titiz Yayınları, 2014. Eser, Ken'ân Rifâî'nin ailesi ile ilgili bölüm için kaynak olarak kullanılmıştır.

13) Mehmet Demirci, *Ken'ân Rifâî Yazıları*, İstanbul: Cenân Eğitim Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2016.

Kitap Mehmet Demirci'nin farklı zamanlarda Ken'ân Rifâî'nin hayatı, eserleri, çevresi ve tasavvuf anlayışı ile ilgili olarak kaleme aldığı bildiri ve makalelerin bir araya getirilerek kitaplaştırılmasından oluşur. Demirci'nin bu çalışmasından, tezimizin "Ken'ân Rifâî'nin Şahsiyeti ve Fikrî Cephesi" adlı bölüm içerisinde istifade edilmiştir.

14) İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

İsmail Kara, bu çalışmasında, tekkelerin ilgası ile ilgili kararın ardından şeyhlerin bu karara gösterdikleri tepkileri ele aldığı bölümde, Rifâî'nin durumu Hak tecellisi olarak kabul ettiğine dikkat çekmektedir. Eserin ilgili bölümünde Rifâî'nin o dönemdeki tavrı ortaya konulur.³

15) Dilek Güldütuna, *Konstruktionen des Weiblichen bei Kenan Rifai: Das Weibliche als Spiegel der Göttlichen Wirklichkeit*, (Doktora Tezi), Frankfurt: Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi, 2017.

Güldütuna bu doktora çalışmasında Ken'ân Rifâî'nin kadınlık kavramı üzerine görüşlerini incelemektedir. Tasavvufta kadın ve nefis arasında kurulan ilişkiye de dikkat çeken tez, kavramın sembolize ettiği anlamlar üzerine yoğunlaşmıştır. Güldütuna Ken'ân Rifâî'yi tasavvuf tarihinde kadınlık mefhumuna kıymet veren Mevlânâ Celâleddin Rûmî (ö. 672/1273) ve Muhyiddin İbnü'l-Arâbî'nin (ö. 638/1240) bir devamı olarak değerlendirmektedir.

³ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde bir Mesele Olarak İslâm*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, ss. 258-260.

16) Hasan Kerim Güç, *Meşkûre Sargut'un Sohbet Defterlerinde Ken'ân Rifâi'nin Dervişlik Anlayışı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, 2019.

Meşkûre Sargut'un Sohbet Defterlerinde Ken'ân Rifâi'nin Dervişlik Anlayışı adlı bu yüksek lisans çalışmasından Rifâi'nin dervişik konusuna yaklaşımı hakkında detaylı bilgiye ulaşmak mümkündür.

17) Birhan Gencer, *İstanbul Rifâi Geleneğinde Kıyam Zikrinin Şekli İcrası, İstanbul: T.C. Üsküdar Üniversitesi, Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, Tasavvuf Kültürü ve Edebiyatı Anabilim Dalı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2020.

Ümmü Ken'ân Dergâhı'nda yapılan Rifâi âyini hakkında kapsamlı bir çalışmadır. Araştırmacı, Ken'ân Rifâi'nin dergahlar açık iken bizzat icra ettiği kıyam zikrinin ayrıntılarını tespit etmiştir. Zikir esnasında gerçekleştirilen, her bir hareket ve o esnada söylenen her bir lafız, sırasıyla ve fotoğraflarla ayrıntılı olarak ortaya konulmuştur.

18) Vedide Fanoşçu, *Ken'ân Rifâi'nin İlâhiyât-ı Ken'ân Adlı Eserinde İlâhî Aşk Kavramı, İstanbul: T.C. Üsküdar Üniversitesi, Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, Tasavvuf Kültürü ve Edebiyatı Anabilim Dalı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2020.

19) Arzu Eylül Yalçınkaya, "Ken'ân Rifâi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı", Şırnak Üniversitesi İlahiyât Fakültesi, 2020, ss. 98-128.

20) Arzu Eylül Yalçınkaya, "Son Dönem Mutasavvıflarına Âit Bir Hâl Tercümesi: Semiha Cemâl Hanım'ın Anlatımıyla Ken'ân Rifâi'nin Meşreb-i Şerifleri", *I. Uluslararası Tasavvuf Araştırmaları Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu Bildiri Kitabı*, İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Yayınları, 2020, ss. 62-71.

BİRİNCİ BÖLÜM
KEN'ÂN RİFÂÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1. KEN'ÂN RİFÂÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM

Ken'ân Rifâî'nin yaşadığı dönem Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet'in ilk yıllarına tesadüf eder ve bu dönem Türk tarihinde bir çok değişimin arka arkaya tecrübe edildiği farklı bir zaman dilimidir. Ken'ân Rifâî'nin hayatı ve tasavvuf anlayışının inceleneceği bu çalışmaya öncelikle onun içinde yaşadığı dönemin siyasî, sosyal ve dinî (güzel) yapısını değerlendirerek başlamanın uygun olacağı düşünülmüştür.

Osmanlı Devleti XX. yüzyılda, pek çok siyasî ve sosyal değişime şahit olmuştur. İç ve dış tazyikler nedeniyle bir anlamda mecburi olarak yaşanan bu değişim süreci son derece hızlı gerçekleşmiş, bu nedenle söz konusu muhavelenin bireysel ve toplumsal açıdan hazmedilmesinde bazı sorunlar ortaya çıkmıştır. Tanzimat Fermanı (1839) ve Islahat Fermanı (1856) gerçekte devletin beş yüz yıllık geleneği olan Osmanlı kimliğiyle birlikte yaşama modelini XX. yüzyılın icaplarına göre yeniden şekillendirmek çabasındır. Batı'da ortaya çıkıp çeşitli coğrafyalarda farklı şekillerde karşılık bulan bireysel ve milli kimlik arayışları, Osmanlı Devleti tebaası ve onu oluşturan unsurlar üzerinde de kırılmalara sebep olmuştur. Bu dönemdeki hükümetlerin, devletin bekâsını temin yönündeki uygulamalarının doğrudan ve dolaylı olarak Rifâî'nin hayatını da şekillendirdiğini söyleyebiliriz. Bu nedenle söz konusu dönemde dikkat çeken idârî, askerî ve sosyal hamlelere daha yakından bakmak gerekmektedir.⁴

Ken'ân Rifâî'nin doğduğu yıl (1283/1869), Sultan Abdülaziz Avrupa seyahatindedir. İmparatorluğun çeşitli bölgelerinde devam eden isyanlar, bazı eyaletlerin özerklik ve muhtariyetler kazanması ile neticelenmiştir.⁵ Genel olarak bir huzursuzluğun hakim olduğu Rumeli'de, Bulgaristan ve Hersek bağımsızlık arayışı içindedir. Rifâî'nin Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi'nde eğitime başladığı yıl (1876-77), II. Abdülhamid henüz tahta çıkmıştır. Meşrutiyeti ilân etme şartıyla tahta geçen Sultan, imparatorluk coğrafyasında patlak veren birçok isyan ve tehditle başa çıkmak zorundadır. II. Abdülhamid'in saltanatının ilk yılında Balkanlar'da çıkan isyanlar ve ardından yaşanan 93 harbi neticesinde, Osmanlı Devleti'nin Rumeli'den çekilme süreci de başlamıştır. Çocukluk ve yetişkinlik yılları büyük ölçüde Sultan II. Abdülhamid

⁴ Tanzimat ve Islahat Fermanları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri*, 1789-1856, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2017, C. 6, ss. 169-192, 248-264.

⁵ Islahat Fermanı ve farklı bölgelerdeki etkileri için bkz. Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi, Islahat Fermanı Devri 1861-1876*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2011, C. 7, ss. 7-53.

devrine tesadüf eden Rifâî, devletin içinden geçtiği birçok güçlüğü bizzat kendi hayatında da tecrübe etmiştir.

Osmanlı Devleti'nin Balkanlar'da ilk çözülme alametleri gösterdiği bu dönemde, Avrupa devletleri iktisâdî, siyasî, ilmî ve edebî olarak bir yükseliş içerisinde. XVII. yüzyıldan itibaren değişen bilgi ve insan anlayışı neticesinde, Avrupa halkları yeni sosyal ve idârî düzen arayışına yönelmiştir. İnsan hakları ve özgürlükleri kapsamında elde edilen başarılar bu gayretin neticeleri arasında değerlendirilebilir. XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren Batılı devletler tarafından, Osmanlı İmparatorluğu hasta adam olarak adlandırılmaya başlamıştır.⁶ Batılı devletlerin, Doğu'ya yöneldiğinde gördüğü tek şey, çözülmesi gereken bir “Şark Meselesi”dir. Şark meselesi, kısaca Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileme ve çöküş evrelerinde ortaya çıkan sorunların tamamını ifade etmektedir. Osmanlı Devleti'nin bakiyesini paylaşmak konusunda Avrupa devletleri uzlaşmazlık içindedir. Yüzyılın son çeyreğinde dış güçlerin kendi aralarındaki çatışmalar, II. Abdülhamid dönemi siyasi hamlelerinin tesirini hızlandırmış ve hükümetin politik gücünü arttırmıştır.⁷

Sultan II. Abdülhamid devletin içinde bulunduğu askeri ve mâlî zafiyetlerin farkında olarak barışı korumak adına saltanatı boyunca dış ilişkilerde hassas bir politika takip etmiştir. Sultan bu anlayış içinde yurt dışındaki problemleri savaşla değil diplomasiyle çözmeye çalışmış, uluslararası ilişkilerde devletin bağımsızlığının garanti altına alınması ve toprak bütünlüğünün savunulmasını en önemli görev kabul etmiştir. Bu dönemde hükümetin özellikle Balkanlar'da büyük bir savaşın çıkmasını engellemek amacıyla yerel halkın isteklerini değerlendirdiği ve çıkan ayaklanmaları imtiyazlar vererek aşmaya çalıştığı görülür. Abdülhamid'in dış politikadaki diplomatik tavrının asıl sebebi zaman kazanmak ve memleketi içine düştüğü mali zorluklardan kurtarıp gerekli reformların uygulanmasını sağlamaktır.⁸ Sultan II. Abdülhamid Batılı

⁶ “1853'te, Grandüşes Yelan evindeki bir şenlik sırasında, Çar I. Nikolay'ın, İngiliz Elçisi Sir Hamilton Seymour'a söylediği tarihsel cümle bu bakımdan alabildiğine aydınlatıcı bir kapalılık taşıyor: “Kollarımızda pek hasta bir adam var; içtenlikle söylüyorum ki size, bu günlerden birinde, hele bütün zorunlu önlemler alınmadan önce bizi terk ederse hastamız, büyük felâket olur!” Hasta adam, ifadesinin zuhûru ile ilgili anekdotun tamamı için bkz. Robert Martran, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, çev. Server Tanilli, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1989, s. 618.

⁷ Server Tanilli, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası, XIX. Yüzyıl: İlerlemeler ve Çelişmeler*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, C. V, ss. 350-351.

⁸ Abdülhamid devletin hareket imkânını kısıtlayan borçları kapatmak konusunda gayretliydi. Düyûn-ı Umûmiye'nin maliye üzerinde yarattığı bütün zorluklar ve mali imkânsızlıklara rağmen, Sultan devletin kötü gidişatını düzeltmek adına birçok yeniliğe imza attı. Sultanın her kesimden halkla ve orduyla yakın ilişkiler kurduğu kaydedilir. II. Abdülhamid'in subaylarla yemek yediği, hükümet

devletlerin müdahalelerinden korunmak maksadıyla, devletin ilk anayasası olan Kanûn-i Esâsî'yi (1876) ilan etmiştir. Kanûn-i Esâsî ilk zamanlar, imparatorluk halkları arasında eşitlik ve birliği temin edecek bir ilke olarak düşünülmüşse de⁹ II. Abdülhamid meşrutî idareyi devletin içinde bulunduğu şartlar için uygun görmeyerek 13 Şubat 1878 tarihinde Meclis-i Mebûsan'ı süresiz olarak tatil etmiştir. II. Abdülhamid'in saltanat ve merkezi idareyi kuvvetlendirme yönündeki tasarrufları, o günlerden başlayarak günümüze kadar süren tartışmalara neden olmuştur. İdaredeki baskı devlet bürokrasisi içerisinde hürriyet arayışlarına hız vermiş, bu arayışlar neticesinde kronolojik sırayla Genç Osmanlı¹⁰ ve Jön Türk¹¹ oluşumları tarih sahnesine çıkmıştır. Osmanlı münevveri bu dönemde vatan, millet, hürriyet gibi mefhumları tartışarak bunlara yönelik farklı yaklaşımlar geliştirmiştir.¹² Söz konusu kavramların Osmanlı düşünce dünyasına giriş sürecine ve Ken'ân Rifâî'nin bu mefhumlarla ilgili görüşlerine, onun fikri cephesinin incelendiği bölümde ayrıntılı olarak temas edilecektir.

Söz konusu fikri hareketlilik ortamında Osmanlı düşünce hayatı içerisinde devletin bekâsını temin amaçlı Osmanlılık, Batıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük gibi çeşitli fikrî akımlar ortaya çıkmıştır.¹³ Bunlar içerisinde Osmanlılık, tüm etnik

üyelerini Yıldız Sarayına yemeğe davet ederek ulema ile iftar yaptığı, hastanede yaralı askerleri ziyaret ettiği ve halk içinde namaz kıldığı bu meyandaki rivayetlere örnek olarak kaydedilebilir. Cevdet Küçük, "II. Abdülhamid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), C. 1, 1988, s. 217.

⁹ Halil İnalçık, *Rönesans Avrupası, Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, s. 315.

¹⁰ Şerif Mardin, Yeni Osmanlılar adı da verilen Genç Osmanlılar hareketinin doğuşunu özetle şu şekilde resmeder: 1865 yazında, Belgrad Ormanı'nda bir piknik yapılmış, toplantıya altı genç katılmıştır. Bu genç topluluk, Osmanlı Devleti tarafından devam ettirilen politikaların devletin aleyhine neticeler vereceğinden endişelenir. Bu kötü gidişin faturası, Tanzimat'ın iki önemli ismi olan Ali ve Fuad Paşalara kesilmiştir. Pikniğe katılan gençler Bâbîâli Tercüme Odası'nın tedarikinden geçmiş, bu sayede dış işlerinin yürütme tarzını ve Avrupa'da hakim olan politik ve siya

sî sistemleri tanıma imkanını bulmuşlardır. Bu isimlerden bazıları Mehmed Bey, Namık Kemal, Nuri ve Reşad Bey'lerdir. Genç Osmanlılar hareketinin gelişimi ve tesirleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtazer Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, ss. 17-32.

¹¹ Şükrü Hanioglu, "Jön Türkler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: *Diyanet İslâm Araştırmaları Merkezi*, C. 23, ss. 584-587.

¹² Genç Osmanlılar'ın dağılışının ardından Jön Türk hareketinin başlangıcı hakkında bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri, 1895-1908*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, ss. 34-38

¹³ Yusuf Akçura, *Üç Tarzı Siyâset* adlı eserinde Osmanlılık ile İslâmcılığın zaman içerisinde başarısızlıklarının ortaya çıktığını ve nihayet yeni dönemde Türkçülüğün devletin bekâsını temin edecek anlayış olduğunu iddia eder. 1904 tarihli kitabın Osmanlılık hareketini eleştirdiği bölümünde Genç Osmanlıların vatan ve Osmanlılık prensipleri etrafında bir Osmanlı birliği tesis etme ve bu suretle devletin devamını temin etme anlayışında olduklarını kaydeder. Akçura'nın burada kullandığı *Osmanlılık* ifadesi zihniyet olarak Osmanlı devletinde yaygınlaşması ve yerleşmesi düşünülen bir kimliğin ifadesidir. İdeolojik çağrışımları daha az olması nedeniyle tezimiz kapsamında Rifâî'nin

gruplarda bir Osmanlılık aidiyet duygusu yaratmak ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çıkarlarını gözetmeyi teşvik etmeyi sağlamak amaçlı bir düşünce akımıdır.¹⁴ Batıcılık ya da orijinal adıyla Garpcılık, yine imparatorluğu içinde bulunduğu çöküntüden kurtarmayı ve Osmanlı İmparatorluğu'nu Batılı medeniyetleri seviyesine çıkarmayı hedefleyen bir cereyandır.¹⁵ Avrupa medeniyetinin İslâm dünyası için oluşturduğu tehdidi bertaraf etmek amacını güden İslâmcılık düşüncesi ise, bunu yaparken dinin kılavuzluğunu elden bırakmayarak, modernleşmenin gereklerine uygun bir zihniyet dünyası inşâ etmek savına dayanır.¹⁶ II. Abdülhamid bu dönemde İslâm devletlerini birleştirmeye yönelik bir yaklaşım olan İslamcılık düşüncesini benimsemiştir.

Ken'ân Rifâî'nin de dahil olduğu, dönemin bürokrat sınıfı hakkında birkaç değerlendirmeyi burada hatırlamak faydalı olacaktır. Osmanlı'da günümüzdeki anlamıyla bürokratikleşmeye yönelik ilk girişimler, Batılı devletlerle diplomatik olarak ilk temasların başladığı XVIII. yüzyıl sonlarına denk düşer. Bu dönemde, askeri ilişkilerden önce, diplomasinin önem kazandığı bir sürece girilmesi dolayısıyla, diplomatik ilişkilerin sağlıklı yürütülebilmesi için Avrupa dillerini bilen eğitimli devlet adamlarının yetiştirilmesi gerekliliği doğmuştur. Tanzimat yönetimi, bilinçli olarak Müslüman unsurun (ki bu büyük ölçüde Türkçe konuşan Müslüman unsur demektir) devlet işlerinde yetiştirilmesi, Batı dillerini ve modern bilimi öğrenmesi alanında bazı adımlar atmıştır. Bu dönemde yetişen bürokratlar, ilk zamanlar Osmanlılık bilinci ile hareket etmiş ve sonrasında ise Türk ulusçuluğunun temellerini atmışlardır.¹⁷ XIX. yüzyılda yetişen yeni nesil Osmanlı devlet adamının karakteristiğine bakıldığında en önemli özelliği Arapça Osmanlıca bilmek gibi kültür dillerine hakimiyetin yanı sıra, Batı dillerinden en az bir ya da ikisine de hakim olmasıdır. Osmanlı aydınının diğer bir özelliği, Osmanlılık ve Osmanlılık bilincine sahip olmasıdır.¹⁸ Ortaylı, bu bilincin

Osmanlı devletinin bekâsını temin yönündeki faaliyetleri bu kelime ile karşılanmıştır. Akçura'nın bahsi geçen ifade ile birlikte Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük üzerine görüşleri için bkz. Yusuf Akçura, *Üç Tarzı Siyâset*, İstanbul: Ötüken Neşr., 2018, ss. 18, 19-40.

¹⁴ Azmi Özcan, "Osmanlılık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), C. 33, ss. 485-487.

¹⁵ Devlet idaresinden, giyim tarzına, düşünceden edebiyata, Batıcılığın Tanzimat, I. ve II. Meşrutiyet dönemlerinden farklı neticeleri ve ifadeleri olmuştur. Başlangıcı III. Ahmed dönemine kadar çıkarılan Batıcılığın çeşitli evreleri hakkında değerlendirmeleri için bkz. Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, ss. 9-18.

¹⁶ İlhan Kutluer, "İslamcılık (Düşüncede)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), C. 23, 2001, s. 65.

¹⁷ XIX. Yüzyılda Osmanlı seçkinlerinin genel karakteristiği için bkz. İlber Ortaylı, *Osmanlı Düşünce Dünyası ve Tarihyazını*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, ss. 103-108.

¹⁸ Özcan, a.g.m., ss. 485-487.

köklü bir tarih şuuruna dayanmasa da dönemin aydın ve bürokrat kesimi için pragmatik bir yurtseverlik göstergesi olduğu kanaatindedir.¹⁹ Osmanlılık bilincine sahip olduğu görülen Rifâî'nin, bu husustaki görüş ve yaklaşımları onun fikrî cephesinin ele alındığı II. bölümde incelenecektir.

Bu dönemde Osmanlı aydını ve tebaası içerisinde görülen düşünce hareketliliğine de ana hatlarıyla değinmek gerekir. Tanzimat ve Meşrutiyet ile fikir hayatımıza birçok yeni kavram girmiştir. Bunlardan, medeniyet ve terakki, ulûm ve fûnûn, kanun ve nizâm, hürriyet ve meşveret gibi kavram çiftleri, Osmanlı düşünce dünyasında en etkili olanlardır.²⁰ Özellikle meşrutiyet ve hürriyet mefhumları, istibdâd kavramı ile yanyana getirilerek üzerinde en çok tartışılan konular olmuş ve II. Abdülhamid'e yönelik muhalefetin de temel söylemi olarak kullanılmıştır.²¹ Batı kökenli kavramları İslâm'a dayandırarak açıklama çabası yine bu dönemden başlamış ve II. Meşrutiyet döneminde de devam etmiştir. Söz konusu kavramların arkasındaki bilimsel düşünce ve felsefi akımlar da, Osmanlı düşünce dünyasına yine aynı dönemde girmiştir.²² Aynı esnada telaffuz edilmeye başlanan pozitivizm, materyalizm, sosyal darvinizm gibi felsefi sistemler, bu sistemlerin savunucusu olan yayın organları aracılığı ile halk tabakalarına da ulaşmıştır.²³ Batı düşünce ve felsefesinin ürünü olan söz konusu akımlarla birlikte, terakkî, hürriyet, vatan gibi mefhumlar da bu dönemde en çok tartışılan konular arasındadır. Ken'ân Rifâî'nin fikrî cephesini ele alacağımız II. bölümde, onun söz konusu kavramlar ve akımlar hakkındaki görüşlerine değinilecektir.

Tanzimatla başlayan Batılılaşma²⁴ yönündeki sistemli değişimlerin, yani modernleşme reformlarının, Osmanlı Devleti ve toplumu üzerindeki ilk ve en büyük etkisi şüphesiz ikilemlerdir.²⁵ Sosyal yaşantının bir parçası olan kültür, medeniyet,

¹⁹ XIX. Yüzyılda Osmanlı seçkinlerinin genel karakteristiği için bkz. Ortaylı, a.g.e., 103-108.

²⁰ Gökhan Çetinsaya, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti", *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C. 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 55.

²¹ Mustafa Tekin, "Dönemin İslamcılarının II. Abdülhamid'e Bakışı", *Birey ve Toplum*, C. 1, S. 1 (2011), ss. 41-60.

²² Fransa'da düşünce akımları için bkz. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din (Bilim ve Din)*, İstanbul: Remzi Yayınevi, 1987, s. 341vd.

²³ Ergun Erdoğan, *Osmanlılar'da Yurt Dışı Eğitim ve Modernleşme*, İstanbul: Büyüyen Ay, 2016, ss. 268-269.

²⁴ Şükrü Hanioglu, "Batılılaşma (giriş)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), C. 5, 1992, ss.148-152.

²⁵ Halil İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet Seçme Eserleri 9*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, s. 141.

günlük hayat, dinî yaşantı gibi alanlarda ikilem ve çekişmeler mevcuttur. Devlet ve toplum en genel anlamda gelenek ile modern arasında bir geçiş süreci içindedir.

II. Abdülhamid devrinin temel karakteristiğine bakıldığında bu dönemde devletin kurtarılmasının temel gaye olduğu, İslamcılık/Panislamizm politikası ve bu politikanın eğitim alanına yayılması gibi kendine has özellikleri ile Tanzimat döneminden ayrıştığı görülür. II. Abdülhamid sömürgeciliğin hakim olduğu bir dünya düzeni içerisinde tahta oturmuş ve tahtta bulunduğu otuz üç sene içerisinde Balkanlar'dan Basra'ya, Kafkaslar'dan Kuzey Afrika'ya ve Fas'tan Yemen'e kadar olan geniş bir coğrafyada yer alan İslâm memleketlerini sömürgeciliğe karşı başarı ile korumuştur.²⁶ Bu dönemde II. Abdülhamid ittihad-ı İslâm politikasını takip etmiştir. Panislamizm de denen bu yaklaşım, Batılı devletlerin müdahalelerine karşı koymak amacıyla, İslâm inancının birleştirici gücünü yeniden canlandırma anlamındadır. XIX. yüzyılın sonunda ve XX. yüzyılın başında ortaya çıkan bu politik hareket, İslâm medeniyetinin temel değerlerine ve geleneklerine geri dönüş olarak düşünülebileceği gibi Avrupa saldırılarına karşı²⁷ halifeliğin güç ve nüfûzunu arttırmak amacını da kapsamaktadır. Sultan dağılmakta olan Osmanlı Devleti'nin tek kurtuluş ümidi olarak Müslümanların birleşmesini gerekli görmüş ve bu amaçla halifelik sıfatından faydalanarak Anadolu haricindeki Müslümanları emperyalizme karşı birleşmeye çağırmıştır.²⁸ Böylelikle çeşitli bölge halkları canlanarak sömürgeleştirme faaliyetlerine karşı mücadele hareketlerine yönelmişlerdir.²⁹

²⁶ Cezmi Eraslan, "II. Abdülhamid Devri Politikalarında Din ve Devlet Anlayışına Genel Bir Bakış", *Sultan II. Abdülhamid ve Dönemi* ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yayınları No:12, 2012, s. 77.

²⁷ XVIII. ve XIX. yüzyıl Avrupası'na gelecek olursak dönemin politikalarına yön veren en güçlü ülkelerin Fransa, İngiltere, Osmanlı İmparatorluğu, Avusturya ve Rus Çarlığı olduğu görülür. İngiltere büyük bir sömürge imparatorluğu kurmuştur. Girişimlerinin devamı için dış politikada, Atlas Okyanusu'nu ve Hindistan yolunu kontrol altına almayı hedeflemektedir. İngiltere için büyük bir endişe kaynağı olan Fransa o dönemde kıtanın en güçlü imparatorluğudur ve onun da hedefi İngiltere gibi denizlerde hakimiyet kurmaktır. Osmanlı İmparatorluğu açısından tehdit oluşturan diğer bir ülke ise Avusturya'dır. Zira Avusturya kendisine gelişme alanı olarak Balkanlar'ı seçmiş bu sebeple hem Rusya hem de Osmanlı İmparatorluğu ile sürekli bir çatışma içindedir. Öte yandan, Osmanlı Devleti'nin en çok mücadele ettiği devletlerden biri olan Rus Çarlığı'nın arzusu da, sıcak denizlere imektir. Çarlık, bunu sadece İstanbul ve Çanakkale boğazları üzerinden yapabileceğinden, bütün himmetini boğazlarla ilgili imtiyazları elde etmeye yöneltmiştir.

²⁸ Zafer Şen, "Sultan II. Abdülhamid'in Panislamizm Ve Denge Politikası", [http://www.zafersen.com/ikinci-abdulhamidin-panislamizm-ve-denge-politikasi\(14.12.2019\)](http://www.zafersen.com/ikinci-abdulhamidin-panislamizm-ve-denge-politikasi(14.12.2019)), ss.1-6, (18.11.2019); II. Abdülhamid Panislamizm politikasını yürütürken bir strateji takip ederek halife adına hutbe okunması, dinî rehberlik ile Müslüman topluluğunu örgütleme ve yönetme fonksiyonlarının Osmanlı Devleti'nin elinde tutulmasını istemiştir. II. Abdülhamid'in İslamcılık politikası hakkında bilgi ve bu alandaki uygulamaları hakkında bkz. Şaban Tanıyıcı, Selçuk Kahraman, "II. Abdülhamid'in Dış Politikasında İslamcılık ve İngiliz Şeyhülislam Abdullah

II. Abdülhamid dönemi ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman etkisinin yerleştiği bir dönemdir.³⁰ Bu etki Berlin Kongresi'nden (1878) sonra Alman yatırımlarının artışı, Almanya ve Osmanlı İmparatorluğu arasında ticari etkinliğin canlanması, çeşitli uzmanların getirilmesi ve Alman kültürünün yayılması şeklinde başlamıştır. Daha sonra bu etki Osmanlı ordusunda Alman komutanların artması, askeri uzmanların katılımı ve Türk subaylarının Almanya'ya gitmesi ile devam etmiştir. Elbette en büyük etki Osmanlı İmparatorluğu'nda bir Alman koridoru işlevi gören Bağdat Demiryolu Hattı projesinin büyük bir kısmının Almanlar'a verilmesidir.³¹ II. Abdülhamid İngiliz siyasetine güvenmediği için Almanya'ya yaklaşmış ve bu yakınlığın İngiliz hükümetini kuşkulandırmamasına da dikkat etmiştir.³²

Sultan II. Abdülhamid'in uygulamaya koyduğu ıslahatlara bakıldığında içerde ve dışarda birçok gerilimin yaşandığı, mâli ve idâri zorlukların imparatorluğu zayıflattığı bir zaman diliminde eğitim alanındaki reformları öne aldığı görülür. Sultan mâli sıkıntılar sebebiyle arzu ettiği tüm ıslahatları yürürlüğe koyamamış olsa da eğitim alanında birçok yenilik yapmış ve ıslahat hareketlerini eğitim hamleleri üzerine temellendirmiştir.³³ Abdülhamid devri ıslahatlarının mahiyetinin daha iyi anlaşılması için ilk olarak Osmanlı Devleti'nin geleneksel eğitim kurumlarından medresenin o esnadaki durumunu hatırlamamız gerekir.

XIX. yüzyılın başlarında medreseler Osmanlı Devleti'nin uzun zamandır yenilenmeyi bekleyen kurumları arasındadır. Nitekim yüzyılın başınan itibaren medreselerin ıslah edilmesi gereken yönleri üzerine çeşitli çözüm önerileri

Quilliam", *Medeniyet ve Toplum*, C. 1, S. 2 (2017); II. Abdülhamid'in özellikle en çok ilgilendiği ülkelerden biri Hindistan olmuştur. Aynı politik anlayışın bir neticesi olarak Hamidiye döneminde Hindistan'a elçiler ve ziyaretçiler gönderilmiş, Hindistan'daki İslâm Uleması ve nüfûzlu kimselerle irtibat kurulmuş, tarikatlar ve Osmanlı ulemasının nüfuzu bu amaçla değerlendirilmeye çalışılmıştır. II. Abdülhamid döneminde Osmanlı-Hindistan münasebeti hakkında bu makaleye bkz. Azmi Özcan, "Sultan II. Abdülhamid Döneminde Osmanlılar Ve Hindistan Müslümanları", *Türkler Ansiklopedisi*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, C. 13, ss.138-143.

²⁹ Recep Vardı, "II. Abdülhamid'in İslâm Birliği Siyasetinin Sosyolojik Sonuçları", *Toplum Bilimleri Dergisi*, C. 8, S.16 (2014), s. 148.

³⁰ İlber Ortaylı, *İkinci Abdülhamid Döneminde Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu*, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları No: 479 100. Doğum Yılında Atatürk'e Armağan Dizisi No: 24, 1981, s. 148.

³¹ a.g.e., ss. 148-149.

³² Hulusi Yavuz, "Sultan II. Abdülhamid Han ve Büyük Bağdat Demiryolu", *İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's Selam) Uluslararası Sempozyum*, İstanbul: IRCICA, 2008, ss. 123-154.

³³ a.g.m., s. 221.

sunulmuştur.³⁴ Ancak bu esnada ıslahata en çok ihtiyaç duyan kurum olan medrese ihmal edilmiştir. Bu tutumun nedeni medresenin ve temsil ettiği zihniyetin tasfiyesinin neredeyse mümkün olmadığı şeklindeki yaygın kanaattir.³⁵ II. Abdülhamid devrinden sonra İttihatçılar devrinde de benzer çabalar olmuş ancak araya giren I. Dünya Savaşı ve arkasından yaşanan büyük idari değişimler nedeniyle bu çabalardan beklenen netice alınamamıştır.³⁶ Geçiş dönemi Osmanlı Devleti'nde geri kalmışlığın faturalarından biri haklı ya da haksız olarak medrese ve müderrislere yüklenmek istenmiştir. Ortaya çıktığı dönemlerden itibaren Türk-İslâm kültürüne birçok katkı sağlamış olan medrese kurumu bu dönemde maddî ve mânevî olarak yıpratılmıştır.

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat ile açılan devir Batılılaşma hareketlerinin devlet eliyle başlatıldığı, “Osmanlı Devleti'nin yeniden yapılanmasında, siyasi, ekonomik, sosyal, hukuki ve kültürel alanda geniş ve köklü değişikliklerin yapıldığı bir dönemdir.”³⁷ Devlet teşkilatının ıslahatların sürekliliğini temin amacıyla yeni kadrolara ve öncelikle bu kadroları yetiştirecek modern eğitim kurumlarına ihtiyacı vardır. Tanzimat Osmanlılık ideolojisi içinde eşitlik ilkesini de getirmektedir. Bunun eğitimdeki karşılığı bütün unsurlara açık yani karma Osmanlı okulları tesis etmek şeklindedir. Bu eğitim taşrada ve İstanbul'da dinî eğitim ağırlıklı devam ederken İstanbul merkezinde Batı tipi eğitim ve eğitim kurumları da devreye girmiştir.³⁸

Gerçekten de Tanzimat döneminde düzensiz olmakla birlikte eğitim alanında birbiri ardına yenilikler yapılmış,³⁹ bu esnada birçok yeni okul açılırken eğitimi geliştirmeye yönelik yeni kurumlar da ihdas edilmiştir. Bu durum askeri ve idâri alanda ortaya çıkan yeni müesseseler için eğitilmiş insan ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla eğitimin alanındaki girişimlerin Tanzimat dönemindeki öncelikli hedefi söz

³⁴ Mustafa Şanal, “Eşrefefendizâde Mehmet Şevketi'nin Medreselere İlişkin Islahat Düşünceleri ve Çözüm Önerileri”, y.y., s.s. 193-218.

³⁵ Daha fazla bilgi için bkz. Mehmet İpşirli, “Medrese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003, C. 28, ss. 327-333; Seyfettin Erşahin, “Ulema ve Osmanlı Yenileşmesi: II. Mahmud'un bazı Islâhâtı karşısında Ulemânın Tutumu Üzerine Tespitler”, *Diyanet İlmî Dergi*, 1999, ss. 249-270.

³⁶ Erşahin, a.g.m., ss. 249-270.

³⁷ İsa Halis, *Tanzimat Dönemi Eğitim Sistemi ve Yeniden Yapılanma Çabaları*, Konya: Serhat Kitabevi, 2005, s. 11.

³⁸ Tanzimat dönemi ıslahatları ve dönem hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ali Akyıldız, “Tanzimat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 2011, C. 40, ss. 1-10

³⁹ Tanzimat dönemindeki yapılan yenilikler ve dönemin değerlendirmesi için bkz. Bayram Kodoman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988, ss. 8-27.

konusu ihtiyaca cevap vermektir.⁴⁰ Aynı dönemde Sıbyan mektebi, İbtidaiye, Rüştîye, İdâdî ve Sultaniler ilk ve orta öğretimin temel müesseseleri olarak yerleştikten sonra, daha yüksek seviyede eğitim kurumları da tesis edilmeye başlamıştır.⁴¹ Bütün çabalara rağmen XIX. yüzyıl biterken ancak dört yüz kadar rüştiyenin faaliyete geçebildiği görülür. Buna mukabil kendi okullarını açma izni alan tebea okulları ve yabancı kaynaklı okulların sayısı dönemin sonunda üç yüze ulaşmış durumdadır.⁴² Tanzimat devrinde, dönemin bürokrat ihtiyacına yönelik olarak da birçok okul açılmıştır.⁴³ Eş zamanlı olarak Bâbîâli ofislerinin birçoğu ve özellikle Tercüme Ofisi, üst düzey devlet memuru yetiştiren bir eğitim kurumu olarak işlev görmüştür. Son dönem Osmanlı aydınının doğduğu yer olarak da kabul edilen Tercüme Ofisi'nde yetişenler, Avrupa'da görev yaptıktan sonra İstanbul'da yüksek mertebelerde vazife almışlardır.⁴⁴ Medreseler çok fazla bir değişime uğramaksızın yeni eğitim müesseseleriyle eş zamanlı olarak eğitime devam ederken müderrisler de Tanzimat döneminde açılan yeni okulların kurucu kadrolarını teşkil etmişlerdir. Dönemin eğitim reformları 1869 Maârif-i Umûmiye Nizamnâmesi'nin kanun olarak kabulüne kadar büyük ölçüde bir karmaşa içindedir. Beklentiler ve vaatler yüksek olmakla birlikte pratikte çok azı uygulamaya konulabilmiştir.⁴⁵ Maârif-i Umûmiye Nizamnâmesi'nde ıslah edilen sıbyan ve rüşdiye mekteplerinde uygulanacak olan usûl-i cedîde ya da tertîb-i cedîde ayrıntıları ile anlatılır. “Tüzüğün getirdiği bir yenilik de, usûl-i cedîde denilen yeni öğretim

⁴⁰ Osmanlı Devleti'nin XIX. yüzyılın başından itibaren yaptığı ıslahatlar temelde iki alan üzerinde yoğunlaşmaktaydı ki bunlar askeriye ve ilmiyedir. Bu iki alanda Batılı devletlerin eriştiği güce erişmek öncelikli hedef olarak alınmış olup Tanzimat döneminde açılan birçok yeni eğitim kurumu aslında öncelikle askeri alanda kuvvetlenmeyi temin etmeyi hedeflemekteydi. Fatma Ürekli, “Tanzimat Dönemi Osmanlı Eğitim Sistemi ve Kurumları”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, ss. 382-406; Bu dönemde devlet, eğitimi, ilmiye sınıfının tekelinden almış ve yeniden teşkilatlandırmaya yönelmişti. Söz konusu hedefe yönelik olarak, modern ve Batılı tarzda açtığı okullar vasıtasıyla, Osmanlı birliğini gerçekleştirerek aynı zamanda Tanzimat rûhuna uygun memurlar yetiştirmeyi amaçlamaktaydı. Bkz. Şerif Demir, “Tanzimat Dönemi Eğitim Politikalarında Osmanlılık Düşüncesinin Etkisi”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Kış-2010, C.9., ss. 291-92. Tanzimat döneminde açılan okullar hakkında daha fazla bilgi almak için bkz. Halis, a.g.e., ss. 53-125; Ürekli, a.g.m., ss. 382-406.

⁴¹ Tanzimat döneminde mesleki ve teknik eğitim kurumları hakkında bilgi için bkz. Halils, a.g.e., s. 81 vd.

⁴² Yabancı okullar hakkında bilgi almak için bkz. Halis a.g.e., s. 140.

⁴³ Bâb-ı âlinin bu dönemde açtığı okullar arasında Enderun Mektebi, Kitabet ve Mekteb-i Maârif-i Adliye sayılabilir. Tüm bu açılan okullara rağmen, amaçlanan modernleşmenin çok yavaş ve hayal kırıcı düzeyde olduğu söylenmiştir. Daha detaylı değerlendirme için bkz. Lathiful Khuluq, “Modernization of Education in The Late Ottoman Empire” *Al-Jami'ah*, C. 43, S. 1 (2005), ss. 23-55.

⁴⁴ XIX. yüzyılın ikinci yarısında, Osmanlı'da bürokrasinin yetişmesinde Bâbîâli tercüme ofisinin yeri ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Onur Kınlı, *Osmanlı'da Modernleşme ve Diplomasi*, İstanbul: İmge Yayınları, 2006, ss. 132-133.

⁴⁵ Halis, a.g.e., s. 139.

yönteminin yaygınlaştırılmasıdır. Selim Sabit Efendi'nin Elifbâ-yı Osmânî'si tüm okullarda geçerli ders kitabı⁴⁶ sayılmaktadır. Usûl-i cedîde terimi, eğitim alanındaki yeni usuller anlamında olup terimin Osmanlı Türk eğitim tarihinin ilk çağdaş eğitim bilimcisi olan Selim Sabit Efendi (ö. 1910) tarafından ortaya atıldığı kabul edilir.⁴⁷ Usûl-i cedîde sınıflardaki talebe sayısından öğretmenlerin sahip olması gereken niteliklere kadar eğitimin maddî ve mânevî hemen bütün unsurlarını kapsamaktadır.⁴⁸ Tanzimat döneminde başlayan bu usuller Meşrûtiyet döneminde de devam etmiştir. Ken'ân Rifâî'nin eğitimcilik yılları eğitim alanındaki ıslahatların ülke sathında yaygınlaştırılmaya çalışıldığı ve Osmanlı modernleşmesinin büyük ölçüde eğitim hamleleri üzerine şekillendiği bu kritik döneme tekabül eder.

Tanzimat devrinde eğitim alanında belirgin olarak hissedilen Batılı unsurların⁴⁹ II. Abdülhamid döneminde belli bir süzgeçten geçirildiği görülür. Abdülhamid dönemi eğitim ıslahatlarında Osmanlıcılık düşüncesini temin eden müfredatın yanı sıra, öğrencilerin İslâm inanç ve ahlâkı hakkında bilgi edinmesine yönelik dersler de müfredata dahil edilmiştir.⁵⁰ Bunda II. Abdülhamid'in Osmanlı birliğini İslâm birliği ile kuvvetlendirme isteği etkili olup bu amaçla eğitimden beklentisi yüksektir. Süreç içerisinde Müslüman okulların sayı ve kapasiteleri arttırılmaya çalışılmış, donanımlı ve

⁴⁶ a.g.e., ss. 125-135.

⁴⁷ Cemil Öztürk, "Selim Sâbit Efendi", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Diyânet İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, C. 36, ss. 429-430.

⁴⁸ Selçuk Akşin Somel, Sabit'in dönem içerisindeki duruş ve kıymetini şu ifadelerle anlatıyor: "S. Sâbit çok yönlü bir eğitsel deneyimlerinden kazandığı engin kültürel ufkuyla, modern eğilimleri geleneksel eğitim politikalarıyla telif etmeyi başarmış bir pedagog ve eğitim bürokratyıdır. 1869'dan sonra Osmanlı Eğitim modernizasyonunun mimarı olarak öne çıkmıştır." Selçuk Akşin Somel, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, çev. Osman Yener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 217; Maârif Nizamnâmesi'nde usûl-i cedîde kavramı geçmekle birlikte burada geçtiği şekliyle terimin Sabit tarafından ayrıntılı şekilde ortaya konan tariflerle örtüşüp örtüşmediğinin bilinmediğini söyleyen Somel, eserinde bahsi geçen pedogog ve eğitim bürokratyı tarafından ortaya konan usûl-i cedîde hakkında bilgi verir. Ayrıntılar için bkz. a.g.e., ss. 217-219.

⁴⁹ Nitekim Tanzimat reformlarında etkili bir isim olan Reşit Paşa Devlet-i Âl-i Osman'ın temellerini "İslâm, hânedân-ı âli Osman, Mekke ve Medine (Haremeyn) ile İmparatorluğun payitahtı İstanbul" u şart olarak görür. Tanzimat döneminde teknik ve askerî alanda Batılı devletlerin ulaştığı yetkinliği elde etmek devletin güvenliği için hayati bir önem taşıdığı nedenle öncelikli hedef fen alanında yetişmiş elemanlar eğitmektir. Selim Deringil, her iki eğitim sisteminde din öğretiminin merkezi bir yeri olduğunu söylerken bu gerçeğe işaret eder. bkz. Reşit Paşa'dan nakille Selim Deringil, *İktidârın Sembolleri ve İdeoloji, II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Doğan Kitap, 2002, s. 123.

⁵⁰ Kara, İttihad-ı İslâm politikasını, ortaya çıktığı esnâda Osmanlı Devleti'nin Tanzimat ve İslahat Fermanları çerçevesinde yeni siyasî birliğin nasıl gerçekleştirileceği ve böylelikle yeni Osmanlı milleti ve ferdinin nasıl tarif edileceğine yönelik arayışı merkeze alan bir kavramdır. İttihad-ı İslâm anlayışının buna cevabı Osmanlı milleti ve ferdinin Müslim olsun olmasın eşit Osmanlı vatandaşı olarak görmektir. İsmail Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 23.

dindar öğretmenlerin görev alması teşvik edilmiş ve böylece yabancı okullara talebin azalmasına çalışılmıştır. “Diğer taraftan her seviyedeki okulların müfredatında din derslerine ağırlık verilerek dinini bilen ve öğrendiğini uygulayan insanların yetiştirilmesi hedeflenmiştir.”⁵¹ Fortna dönemin eğitim anlayışının Batı Avrupa modeline dayanan ilerici bir aydınlanma düşüncesi üzerine tesis edilmesine rağmen bu modelin zararlı etkilerinin okullarda verilen Osmanlılık bilinci ve İslam geleneğine yönelik derslerle bertaraf edilmeye çalışıldığını kaydeder.⁵²

XIX. yüzyılda yeniden düzenlenmesi icab eden alanlardan bir diğeri ise tasavvuf ilminin ilişkili olduğu kurumlardır ve bu kurumların başında tekke müessesesi yer alır.⁵³ 20. yüzyılın başında İstanbul’da yaklaşık dört yüz bin civarında Müslüman yaşamakta olup tekkelerin sayısı neredeyse her bin kişiye bir tekke düşecek rakama ulaşmıştır. Bu dönemde tekkeler müslüman cemaatin dinî, mânevî ve sosyal ihtiyaçlarına birçok yönden cevap vermiştir.⁵⁴ Haftanın her günü bir tekkenin ihyâ günü olarak tahsis edilmiştir. İhyâ günlerinde maddî sıkıntı içinde olanlar tekkeye gelerek gıda, barınma ve temizlik gibi ihtiyaçlarını temin etmektedir.⁵⁵ Tasavvufî oluşumlardan en dikkat çekenlerden biri olan Darülmescnevîler, Osmanlı Devleti’nin son yüzyılında herkese açık olan ve isteyenlerin Farsça öğrenebilecekleri müesseseler olarak hizmet vermiştir. Uludağ’ın “tasavvuf bu dönemde hâlâ varlığını koruyor, hâlâ bir dinamizme sahip ve hâlâ Müslüman aydınlar ve dünya tasavvuftan birtakım şeyler bekliyor”⁵⁶ ifadesiyle dile getirdiği şekilde, XX. yüzyılın ilk çeyreğinde, tasavvuf düşüncesi devam etmekte ve tekke faaliyetleriyle içinde bulunduğu muhiti beslemektedir.

Tekke o dönemde dinî hayatın en önemli merkezlerinden biridir. Tekke ferdi kendi kendisiyle, aslıyla irtibata geçiren ve bu suretle kendisiyle barışmış olarak bireyi

⁵¹ Azmi Özcan, “İttihâd-ı İslâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, C. 23, ss. 470-475.

⁵² Benjamin C. Fortna’dan nakille Mustafa Gündüz, “Fortna, Benjamin C. II. Abdülhamid Dönemi Eğitim Politikası Üzerine önemli Bir Çalışma ‘Mekteb-i Hümayûn, Osmanlı İmparatorluğu’nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim’ İletişim Yayınları, İstanbul 2005, s. 320”, *Eğitimde Kuram ve Uygulama*, Tanıtımlar, Reviews, 2008, 4, ss. 175-182.

⁵³ Esâsen, tekkelerin idaresindeki problemlerin XVIII. yüzyılda başgösterdiği görülür. Osman Sâcid Arı, *Meclis-i Meşâyih Arşivine Göre Hicrî 1296-1307 (Milâdî 1879-1890) yılları arasında Osmanlı Tekkelerinde Ortaya Çıkan Problemler*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilimdalı, 2005, ss. 47-137.

⁵⁴ Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: XIX. Yüzyıl*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s. 91.

⁵⁵ a.g.e., s. 700.

⁵⁶ Süleyman Uludağ, “Ken’ân Rifâi Hazretlerinin Yaşadığı Devirde Tasavvuf”, *Rahmet Kapısı: Ken’ân Rifâi Sempozyum Bildirileri*, ed. TÜRKKAD İstanbul Şubesi Yayın Komisyonu, İstanbul: Nefes Yayınları, 2017, s. 25.

hemcinsiyle de uyumlu bir hayat sürmeye sevk eden en önemli kurumlardandır. Tekke kurumunun, bireyin mânevî ve şahsi gelişimine katkıları bu yüzyılda devam etmiş olmakla birlikte siyasî ve sosyal değişkenlerin tesiriyle tekkenin fonksiyonu genişleyerek sosyal direnişlerin menbaı haline de gelmiştir.⁵⁷ Öte yandan bu dönemde tekke tarihi açısından bazı önemli gelişmeler de kaydedilmiştir. İçerisine meşihat konulan cami ve mescid sayısının artması⁵⁸ ve hâne-tekke modelinin yaygınlık kazanması bu yeniliklerden en dikkat çekici olanlarıdır.⁵⁹ *Mesnevî* eğitiminde ve tasavvufî sohbetlerde Farsça etkin durumdadır.⁶⁰ Tekke edebiyatında yüzyılın başında daha çok klasik türde eserler verilirken ikinci yarısında mevzuların değiştiği ve Fransız ihtilali sonrasında yaygınlaşan hürriyet, adâlet ve müsavât gibi kavramların mevzubahis edildiği görülür. Tekke ehli Osmanlı Devleti'nin son zamanlarına kadar eğitim ve halka sosyal destek amaçlı faaliyetlerine doğrudan ya da dolaylı olarak devam etmiştir.⁶¹

Bu dönemde tasavvufî hayatın yukarıda ayrıntılarını verdiğimiz olumlu yönlerinin yanı sıra olumsuz yönleri de vardır. Meclis-i Meşâyih arşivindeki kayıtlardan anlaşıldığı üzere, tekkelerin gelir-gider dengelerinde ve tâyinatlarının ödenmesinde düzensizlikler mevcuttur. Zikir esnasında gerçekleşen bazı usulsüz haller (hâlat-ı gayr-ı meşrû'a) ile zikirde kullanılan âletlerin yasaklanmasına dair çeşitli muhtıralar yayınlanarak örneğin muharrem mersiyelerinin, İslâm itikadıyla çelişenlerine ayinler sırasında yer verilmemesi husûsunda uyarılar yapılır.⁶² Aynı tedbirler cümlesinden olmak üzere zikirlerde dinî esaslara aykırı davranışlar olabileceği endişesiyle, tekke dışında zikir yapılması yasaklanmıştır. Şeyhlerle ilgili olarak ise şeyhlerin görevlerini aksatmaları, tekkelerin gelirlerini kendi malları gibi kullanmaları, tekkede ticarethâne açmaları ve dervişlere sıkıntı vermeleri gibi durumlar başlıca şikâyet sebepleridir.⁶³ Beşik şeyhliği de tekkelerin o dönemdeki problemleri arasındadır.⁶⁴ Bu ve benzeri

⁵⁷ Yücer, a.g.e., s. 86.

⁵⁸ a.g.e., s. 78.

⁵⁹ Şeyhlerin irşada başladıkları hânelerini, zamanla tekkeye dönüştürdükleri bir uygulama.

⁶⁰ Yücer, a.g.e., ss. 78-79.

⁶¹ a.g.e., s. 106; Tekkelerin savaş ve yokluk zamanında toplum içerisinde ifa ettiği fonksiyonlar için bkz. Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1993, s. 95.

⁶² Hür Mahmut Yücer, "Sultan II. Abdülhamid Dönemi Devlet-Tarikat Münasebetleri", *Sultan II. Abdülhamid ve Dönemi* ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yayınları No:12, 2012, ss. 251-278

⁶³ Arı, a.g.t., s. 103, 122, 124.

⁶⁴ Bu uygulmanın son örneklerinden biri hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Salih Çift, "İstanbul'un Tasavvuf Hayatını Besleyen Bursa Merkezli Bir Celvetî Dergâhı: Selâmî Ali Efendi Tekkesi", *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 16, S. 1 (2007), s. 165.

sebeplerle tekkelerin tasfiyesi ile ilgili konular, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gündeme gelmiş ve bu gâyeye yönelik olarak hükümetlerce farklı pratikler ortaya konulmuştur.

Tekkelerin durumunu iyileştirmek için yapılan ilk düzenlemeler Tanzimat döneminde başlamıştır. Bu niyetle bir dizi müessese ve uygulama ihdas edilmiş olup Meclis-i Meşâyih bunların ilkidir.⁶⁵ Meclis-i Meşâyih 1866 yılında Şeyhülislâmlığa bağlı olarak ve tasavvufî hayatın seviyesini yükseltmek gayesiyle kurulmuştur. Ancak bunu temin edebilmek için tekkenin etrafında şekillendiği şeyhin iyi yetişmiş olması gereklidir. Ayrıca beşik şeyhliğinin mahzurlarının da bir şekilde telâfi edilmesi elzemdir. Bu meyanda, tekke ve dergâhların merkez karakteri şeyhlerin iyi yetiştirilmesini temin için bir Medresetü'l-Meşâyih müessesesi planlanmış ancak yürürlüğe geçirilememiştir.⁶⁶

Tarîkat ve tekke kurumuna yönelik tedbir ve ıslahatlar en çok II. Abdülhamid döneminde gerçekleşmiştir.⁶⁷ Sultan II. Abdülhamid selefinin yapmış olduğu gibi ilk zamanlarında tarîkat mensuplarıyla arasını iyi tutmuş, onları sarayda ağırlayarak fikirlerine ehemmiyet vermiş ve fakat bu irtibat bir süre sonra değişerek saltanatın tekkelere olan yardımını da hissedilir ölçüde azalmıştır. Sonrasında tasavvufî kurumların üzerindeki denetimin arttığı başka bir dönem başlamıştır.⁶⁸ II. Abdülhamid dönemi Mevlevîler ve Mevlevî tarîkatı mensupları için nisbeten zor olmuştur.⁶⁹ Buna mukabil Sultanın, Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî (ö. 1909)⁷⁰ ve bazı Arap asıllı şeyhleri etrafında bulundurarak Arap asıllı tarîkatlarla irtibat kurması İslâm devletleri ile birlikteliği devam ettirme çabasının bir parçası olarak da görülmüştür. II. Abdülhamid içerden ve dışardan pek çok tehlikeyle uğraştığı saltanatı müddetince tarîkatlara yönelik bazı tedbirler almıştır. Güç oluşumlarını dağıtmak, tarîkat mensuplarını takip ettirmek ve

⁶⁵ Bilgin Aydın, "Meclis-i Meşâyih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, (İSAM), C. 28, 2003, ss. 247-248.

⁶⁶ Mustafa Kara, "Cumhuriyet Türkiye'sinde Tarikatlar", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, s. 96.

⁶⁷ Yücer, "Sultan II. Abdülhamid Dönemi Devlet-Tarîkat Münasebetleri", ss. 251-278; Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: XIX. Yüzyıl*, s. 704.

⁶⁸ a.g.e., s. 701.

⁶⁹ Adem Ölmez, "II. Abdülhamid ve Mevlevîlik", *Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevîlik Sempozyumu Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin 800. doğum yıldönümü anısına* ed. Abdurrahman Elmalı, Ali Bakkal, Yıl 2007, Urfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Şanlıurfa Mevlevîhânesi Yaşatma ve Kültür Derneği, 2007, ss. 361-365.

⁷⁰ Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî hakkında bilgi için bkz. Ş. Tufan Buzpınar, "Sayyâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, C. 36, ss. 217-218.

gerekli gördüğünde sürgüne göndermek, bu amaçla başvurduğu tedbirlerden bazılarıdır. Gittikçe artan baskı, jurnal faaliyeti ve ağırlaşan takip, tasavvuf erbâbı arasında infiale neden olmuş, II. Abdülhamid dönemini eleştirmeye başlayan tekke çevreleri bu sırada ittihatçıları kendilerine yakın bulmaya başlamışlardır.⁷¹

II. Meşrutiyet devrinde sûfiler de kendi içerisinde bir hesaplaşmaya dönmüş, Osmanlı'nın geri kalmışlığının faturasının, tekkelere ve tasavvufi hayata kesilmesine bir tepki olarak, tasavvufî hayatı bütün cepheleriyle tanıtmaya yönelik faaliyetler içerisine girmişlerdir. Bu özeleştirici ve tasfiye sırasında tasavvufu uygulamaya yönelik kavramlardan birçoğu yeniden değerlendirilmiştir.⁷² Tasavvufun İslâmî ilimlerden biri olup olmadığı konusu da, yine o dönemde tartışılan meselelerden biri olarak karşımıza çıkar.⁷³ II. Meşrutiyet ile başlayan nisbi özgürlük döneminde, sûfi cemiyetlere bağlı dergiler ortaya çıkmıştır. Bu dönemde büyük bir sûfi kütüphanesi meydana getirmeye çalışılmışsa da muvaffak olunamamıştır.

II. Abdülhamid yönetimi kısıtlamaları nedeniyle, bir araya gelme ve yazı yazma serbestiyeti kısıtlanmış olan her kesimden Osmanlı aydını II. Meşrûtiyet döneminin sağladığı nisbî özgürlük ortamı içerisinde yazı faaliyetlerine devam ederken, tasavvuf erbâbı da cemiyetlere bağlı yayın organlarıyla neşriyata yönelerek bu kanalla tasavvuf düşüncesini canlı tutmaya çalışmıştır. Sûfilerin kurmayı planladıkları ilk cemiyet, Cemiyet-i Sûfiyye-i İttihâdiyye'dir. Ancak kurucu şeyh, Şeyh Naili Efendi (ö. 1324/1908)'nin vefatı nedeniyle bu girişim yarım kalmıştır.⁷⁴ Bu esnada Şeyh Esad Erbilî (ö. 1931)'nin başkanlığında kurulan Cemiyet-i Sûfiyye'ye bağlı bir yayın organı olan Tasavvuf mecmuası haftalık şekilde yayınlanmaya başlanır (1911).⁷⁵ Tasavvufî içerikli dergilerden yine o sıralarda neşredilmeye başlanan Cerîde-i Sûfiyye ve Muhibbân tekke dünyasını canlandırmayı hedeflese de ömürleri uzun sürmez.⁷⁶ Rifâî'nin sürekli yayınlarla ilişkisi I. Meşrutiyet döneminde, Türk kültürü için bir okul işlevi gören *Tercüman-ı Hakikat* gazetesindeki makale yazarlığı ile sınırlı kalmıştır.

⁷¹ Yücer, a.g.e., s. 704.

⁷² Halil İbrahim Şimşek, "Türk Modernleşmesi Sürecinde Tasavvuf Alanında Ortaya Çıkan Bazı Yöntem Tartışmaları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 9 (2001), s. 37.

⁷³ a.g.m., s. 32.

⁷⁴ Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa: Sır Yayınları, 2008, s. 355.

⁷⁵ Mustafa Kara, "Cem'iyet-i Sûfiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, C. 7, s. 335.

⁷⁶ Yalnız Cerîde-i Sûfiyye uzun ömürlü olmuştur. Bu dönemde sûfi çevrelerce yayımlanan mecmualar ve dervişlerin sosyo-kültürel etkinlikleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Mustafa Kara "İkinci Meşrûtiyet Devrinde Dervişlerin Sosyal ve Kültürel Etkinlikleri", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014, ss. 735-746.

XIX. yüzyıl İstanbul’unda etkin olan birçok tarikat mevcuttur. Bunların arasında yirmi altı tekke ile faaliyette bulunan ve Ken’ân Rifâî’nin de temsilcisi olduğu Rifâiyye de bulunmaktadır.⁷⁷ XX. asrın başına gelindiğinde ise bu rakam otuz sekize ulaşmıştır. İstanbul’da açılan ilk Rifâî dergâhı Fatih Küçükustafapaşa Mahallesiindeki Karasarıklı (Kara Ayşe Hatun) Tekkesi’dir. Diğer önemli Rifâî tekkeleri: Alacamescid (Sadık Efendi) tekkesi, Dügümlü Baba (Arabacıbaşı) Dergâhı ve Üsküdar Rifâî Âsîtanesisidir. Rifâiyye’nin Sayyadiye kolu ise İstanbul’a XIX. asrın sonunda ulaşmış ve Aksaray Şekerci sokağındaki Ebü’l-Hüdâ Dergâhı ve Eyüp’te bir diğer tekke ile temsil edilmiştir. Rifâiyye’nin Sayyadiyye kolundan gelen Ma’rifîyye şubesinin âsîtanesi İstanbul Kartal’dadır. 1908 yılında açılan Ümmü Ken’ân Dergâhı da İstanbul’daki Rifâî dergahlarından biri olarak 1925 yılı sonuna kadar hizmet vermiştir.

2. KEN’ÂN RIFÂÎ’NİN HAYATI

2.1. İsmi ve Lakapları

Ken’ân Rifâî, Başbakanlık Osmanlı Arşivi’ndeki sicill-i ahvâl belgesinde Abdülhalim Ken’ân adıyla kayıtlıdır.⁷⁸ Rifâî, eserlerinin mukaddime bölümünde çoğunlukla Abdülhalim Ken’ân⁷⁹ ya da Ken’ân Abdülhalim ismini kullanırken Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi kayıtlarında Mehmet Ken’ân adıyla geçmektedir.⁸⁰ Ken’ân Rifâî, Başbakanlık Osmanlı Arşivi’ndeki kayıtlarda Ken’ân Bey, Ken’ân Efendi, Rifâiyye meşâyihinden ya da Rifâî tarikatı şeyhi, Abdülhalim Ken’ân Efendi ifadeleriyle yer alır.⁸¹ Meclis-i Meşâyih kayıtlarında Ümmü Ken’ân Dergâh-ı Şerîfi

⁷⁷ Abdürrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa: Bursa Akademi, Yayınları, 2016, s. 80; Rifâîlik hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Tahralı, “Rifâiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, C. 35, ss. 99-103.

⁷⁸ BOA: DH.SAİDd., 72.405, (29 Zilhicce 1286/ 1 Nisan 1870): “Abdülhalim Ken’ân Bey; 1286 Selanik doğumlu, Hicaz Vilâyeti Posta ve Telgraf Başmüdürü Hacı Abdülhalim Bey’in oğlu.” Belge içinde şöyle ifade edilir: “Abdülhalim Ken’ân Bey Hicaz Vilâyeti Posta ve Telgraf Sâbık Başmüdürü İzzetli Hacı Abdülhalim beyin mahdumudur.” İlgili belge için bkz. Ek 1.

⁷⁹ İsim yazma geleneğinde sırasıyla önce şahıs ismi, sonrasında Arap dilinden gelen bir özellik olan “bin” (oğlu) ifadesi ve akabinde baba ismi yazılmaktadır. Ancak gerek Sicilli Osmanî kaydında gerekse Ken’ân Rifâî’nin eserlerindeki imzasında, baba isminin başta gelmesi farklı bir yazım olarak dikkat çekmektedir. Bu yazım tarzının sebebi, kaynağı yahut örneği bulunamamıştır.

⁸⁰ İsmet Binark, *Dost Kapısı: Ezel ve Ebed Arasında Ken’ân (Rifâî) Büyükkaksoy*, İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2005, s. 41; Bkz. BOA: MF.MKT., 66.34, (14 Zilkade 1297/ 18 Ekim 1880): “Mekteb-i Sultânî öğrencisi Ken’ân Bey’in dilekçesine nazaran okul tarafından olan malumatın bildirilmesi”.

⁸¹ BOA: MF.MKT., 66.34; BOA: MF.MKT., 1052.66, (21 Cemâziyelâhır 1326/ 21 Temmuz 1908); Ken’ân Rifâî’nin imza ve mührü için bkz. Ek 10.

Postnişini Reşâdetli Şeyh Seyyid Ken'ân Efendi"⁸² ibareleriyle geçer. *Rehber-i Sâlikîn* adlı kitabının takdim yazısını "Hâdimü'l-Kur'ân, es-Seyyid el-Hâcî, Abdülhalim Ken'ân"⁸³ künyesiyle imzaladığı görülen Ken'ân Rifâî, soyadı kanunundan sonra Büyükaksoy soyadını kullanmaya başlamıştır.

2.2. Doğduğu Çevre ve Ailesi

Abdülhalim Ken'ân Bey, 1286/1869⁸⁴ yılında Selânik'te dünyaya gelmiştir. Filibe hanedanından⁸⁵ Hacı Hasan Bey'in oğlu Abdülhalim Bey ile Hatice Cenân Hanım'ın oğlu olan Ken'ân Rifâî, çocukluk yıllarının bir kısmını Filibe'de dedesi Hacı Hasan Bey'in çiftliğinde geçirmiştir. Burada öncelikle Rifâî'nin çocukluk dönemini geçirdiği Balkanlar'ın siyasi ve sosyal durumu değerlendirilerek bölgede yaşanan tecrübelerin Rifâî'nin fikrî cephesi üzerindeki etkileri değerlendirilecektir.

Balkanlar'ın önemli şehirlerinden biri olan Filibe (Plovdiv), Edirne'den sonra Osmanlı'nın Rumeli'de ilk ele geçirdiği bölgelerdendir. Bulgaristan'ın güney kesiminde Meriç Nehri'nin iki yakasına kurulmuş olup XIX. yüzyılın ikinci yarısında Balkanlar'ın en mamur yerleşim yerlerinden biridir.⁸⁶ Cami, medrese ve ilim adamlarıyla devrin önemli İslâm merkezlerinden arasında olduğu gibi, farklı etnik unsurları bir araya getirmesi nedeniyle Osmanlı şehir mozağının Balkanlar'daki son örneklerinden biri durumundadır. Filibe ekonomik gücünü büyük ölçüde çeltik yetiştiriciliğine borçludur. 1846 yangınından sonra kısa zamanda toparlanarak, ev ve konakların eski zarafetiyle tekrar inşa edilebilmesi, biraz da ekonomik durumu ile ilişkilidir. Ken'ân Rifâî'nin dedesi Hacı Hasan Bey de bölgedeki arazi ve çiftlik sahiplerinden biridir.⁸⁷

⁸² MMA. 1761.8a.

⁸³ Ken'ân Rifâî, *Rehber-i Sâlikîn*, y.y., 1327/1909, s. 1; Ken'ân Rifâî, *Rehber-i Sâlikîn: Sâliklerin Rehberi*, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı, 2019, s. 11.

⁸⁴ Ken'ân Rifâî'nin hayatını ele alan eserlerde ve mezar taşında doğum tarihi 1867 olarak verilmiş olmakla birlikte, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde gençlik dönemine ait bir sicill-i ahvâl belgesinde h. 1286/1869 tarihi verilir. Bkz. BOA: DH.SAİD., 72.405.

⁸⁵ Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde, Ken'ân Rifâî'nin mensûb olduğu Filibe hanedanına ait birçok kayda rastlanmaktadır.

⁸⁶ Machiel Kiel, "Filibe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996, C. XIII, ss. 79-82; "Filibe de, tıpkı İstanbul gibi 7 tepeden oluşur." Bkz. Sadık Yalsızuçanlar, "Ken'ân Rifâî Hazretleri'nin İsimlerle Mâcerâsı", *Rahmet Kapısı: Uluslararası Ken'ân Rifâî Sempozyumu*, haz. Türk Kadınları Kültür Derneği İstanbul Şubesi, İstanbul: Nefes Yayınları, 2017, s. 149.

⁸⁷ BOA: MKT.MHM., 8.94, (21 Muharrem 1265/ 17 Aralık 1848): "Filibe hanedanından Hacı Hasan Bey ile Enis Efendi ve Hayriye tüccarından Filibeli Hacı Ali Molla'nın Mal Sandığı'na olan borçlarının tahsili."

2.2.1. Dedesi Hacı Hasan Bey

Ken'ân Bey, Filibe hanedanından varlıklı ve nüfuzlu bir aileye mensuptur.⁸⁸ Bir müddet Alâiye Kaymakamlığı'nda bulunan⁸⁹ dedesi Hacı Hasan Bey'in konağı, iktisadî, içtimai ve idari bakımdan, muhitin cazibe odaklarından biri durumundadır.⁹⁰ Sâmiha Ayverdi, Hasan Bey'in hânesine, heybe ile altın girdiğini, konağı ziyaret edenlere keseyle altın verildiğini ve Ken'ân Rifâî'nin küçük yaşta bu varlık ve cömertlik örneklerine şahit olduğunu dile getirir.⁹¹ Buna göre Rifâî'nin ilerleyen yıllarda tekke ve konağında sergilediği cömertlik ve âlîcenaplığın, tasavvuf geleneğinden kaynaklandığı kadar, aile göreneğinden beslendiğinin söylemek de mümkündür.

Ken'ân Rifâî, bulunduğu muhit bakımından, dönemin ilim ve kültürü ile yakın temâs halindedir. Zira Rifâî'nin çocukluk yıllarının Filibe'si, Osmanlı Devleti'nin önemli ticaret, kültür ve mânevîyat merkezlerinden biridir. Tasavvufî hayat, tekkeler vasıtasıyla sosyal hayatın içindedir.⁹² Şehir Osmanlı-Rus Savaşı'na kadar büyük ölçüde Osmanlı geleneksel şehir mozağini muhafaza eden, dolayısıyla Türk, Bulgar, Rum, Ermeni ve Yahudilerin birlikte yaşadığı bir yer olma durumunu muhafaza etmiştir. Ekonomik bakımdan güçlü olması dolayısıyla mâmur bir görünüm arzeden Filibe o dönemde kitabeveleri, sanat ve edebiyat faaliyetleriyle de dikkat çekmektedir.⁹³ Bu kültür iklimi içinde Ken'ân Rifâî'nin Osmanlı Devleti'nin geleneksel hususiyetlerini yaşının elverdiği ölçüde gözlemleme imkanı bulduğu ve 1870'lerden itibaren bölgede değişen dengelere yakından şahit olduğu anlaşılır. Rifâî, Rumeli'de geçirdiği ilk çocukluk yıllarında, imparatorluğun kozmopolit yapısını teneffüs ettiği bir ortam içinde bulunmuştur. Söz konusu dönemin onun düşünce dünyasını şekillendiren âmillerden biri olduğunu söylememiz mümkündür.

⁸⁸ Sâmiha Ayverdi, *Dost*, Ankara: Hülbe Baytaş Yayınları, 1978, s. 5. Filibe hanedanı ve Hacı Hasan Bey'in nüfuzuna dair bilgiler Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan kayıtlardan takip edilebilir. Bkz. BOA: MKT.MHM., 8.94.

⁸⁹ Bkz. BOA: DH.SAİD., 1.37, (29 Zilhicce 1252/ 6 Nisan 1837): "Abdülhalim Bey; 1252 Filibe doğumlu, Alâiye Kaymakamı Hacı Hasan Bey'in oğlu."

⁹⁰ Sâmiha Ayverdi, *Dost*, İstanbul: Kubbealti Neşriyatı, 2017, s. 17.

⁹¹ Ayverdi, a.g.e., s. 5.

⁹² Selâmi Şimşek, "Osmanlı'nın Balkanlar'daki Önemli Kültür Merkezlerinden Biri Filibe'de Tasavvuf Ve Tarikatlar", *Osmanlı İlim, Düşünce Ve Sanat Dünyasında Balkanlar, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, Edirne, 2014, ss. 252-253.

⁹³ Kiel, a.g.m., ss. 79-82.

Filibe’de 1876 yılında baş gösteren Bulgar ayaklanması sonrasında, Balkanlar ve özellikle Filibe’den Anadolu’ya göçler başlamıştır.⁹⁴ Bu dönemde Rifâî’nin büyükbabası Hacı Hasan Bey Doğu Rumeli’nin Bulgar Prenslığı’ne katılışına kadar bir müddet daha Filibe’de kalmıştır. Ancak oğlu Abdülhalim Bey isyan başlar başlamaz İstanbul’a giderek Fatih semtinin Hırka-i Şerif Mahallesi’nde bir konak satın almıştır.⁹⁵ Abdülhalim Bey, kısa süre içerisinde oğlu Abdülhalim Ken’ân’ı İstanbul’a naklederek Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi’nin ilk kısmına sürekli yatılı olarak yazdırmıştır. Rifâî ve ailesinin İstanbul’a göç ettikten sonra bu şehir ile irtibatları devam etmiştir. Ken’ân Rifâî liseden mezun olduğu zamana kadar yaz aylarını büyük ölçüde dedesinin çiftliğinde geçirmiştir.⁹⁶ Rifâî’nin yaz aylarında memleketinden İstanbul’a dönerken tren Türk sınırdan içeri girdiği esnada trenden inerek önce toprağı öptüğü ve sonrasında karşılaştığı ilk jandarma erinin boynuna sarıldığı nakledilir. Şeyhin hamâsî duygularının bir tezâhürü olarak nakledilen bu anekdota dayanarak onun Tanzimat Dönemi’nin önemli mefhumlarından vatan ve millet gibi kavramları, yazılı metinler üzerinden değil ancak vatan toprağı kaybetmek suretiyle tecrübî olarak öğrendiğini söylememiz mümkündür.⁹⁷ Ken’ân Rifâî yetişkinlik döneminde geride bırakılan emlak ve toprağın durumunu takip amacıyla Bulgar sınırları içerisindeki Filibe’ye birkaç defa daha ziyarette bulunmuştur.⁹⁸

Yukarıda bahsi geçen zorluklara rağmen Filibe’de geçen yıllara ait hâtıralar, Rifâî’nin sohbetlerinde çokça yer alır. Söz gelimi sadakatin mahiyeti ile ilgili bir

⁹⁴ Bulgar ayaklanması ve yüzyılın son çeyreğinde Balkanlar’ın durumu için bkz. Bkz. Yusuf Halaçoğlu, “Bulgaristan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996, C. XIII, ss. 79-82; Misha Glenny, *The Balkans, Nationalism, War and the Great Powers 1904-1999*, New York: Viking Penguin, 2000, s. 126; Richard .J. Crampton, *A Concise History of Bulgaria*, New York: Cambridge University Publication, 2002, s. 114.

⁹⁵ Ayverdi, *Dost*, 2017, s. 18.

⁹⁶ Rifâî, 13-14 yaşlarında Filibe’de bulunduğu zamanlara dair bir anısını nakleder. Bkz. Sâmiha Ayverdi, Nezihe Araz, Safiye Erol, Sofi Huri, *Ken’ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2003, s. 536.

⁹⁷ a.g.e., s. 559; Gerçekten de Rumeli’nin bu çalkantılı dönemi, tebaanın milli duygularını uyandırdığı ölçüde Türkler arasında millî şuurun uyanışına da vesile olmuş, bir yandan vatan kavramı Osmanlı mefkûresine Namık Kemal’in şiirleriyle girerken; diğer yandan kaybedilen toprakların halk üzerinde yarattığı aksülamel türkülerin ve ağıtların diliyle kendini ifade etmeye başlamıştır. Osmanlı Devleti’nin çözülme alâmetlerini bizzat görmüş ve vatan toprağı kaybetmenin acısını ilk elden tecrübe etmiş birisi olarak, Ken’ân Rifâî’nin de hayatı boyunca vatan mefhumuna kıymet verdiği görülür. Ken’ân Rifâî, *İlâhiyât-ı Ken’ân: İlâhî ve Manzûmeler*, İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2013, s. 154.

⁹⁸ Ayverdi, a.g.e., s. 19.

değerlendirme sırasında konağın Çerno adlı köpeği Rifâî tarafından örnek verilir.⁹⁹ Ken'ân Rifâî'nin Filibe'deki tahsili sırasında okulda tanışıp muhabbet ettiği arkadaşlarından birini emeklilik çağına eriştiğinde arayıp bulduğu da aktarımlar arasındadır.¹⁰⁰

Yüzyılın ikinci yarısında tadrîcî olarak terk edilen Filibe topraklarında Osmanlı kültür mirasının en güzel örneği olan yüzlerce minare, medrese, tekke, han ve konak, yeni sahiplerinin insafına bırakılmıştır.¹⁰¹ Hacı Hasan Bey ve ailesinin yaşadığı konağın ilerleyen yıllarda bir Rus birliğinin karargâhına dönüşmesi kaybedilen mirasın durumuyla ilgili en trajik örneklerden biridir. Konağın yeri Hacı Hasan Bey adlı mahallededir. 1980'li yıllarda eskiden konağın olduğu yere bir sinema binası inşa edilmiştir. Hacı Hasan Bey Mahallesi'nde yine Hacı Hasan Bey isimli bir cami bulunmaktadır. Ancak cami Filibe hanedanından bir başka Hacı Hasan Bey tarafından yaptırılmıştır. Hacı Hasan Bey, İstanbul'da Karacaahmet Kabristanı'nda, Karacaahmet Camii mihrabının biraz uzağında medfundur.¹⁰²

İmparatorluğun Rumeli'den çekilişinin ilk merhalesi Bulgaristan olması nedeniyle bu istihâleyi küçük ölçekte kendi bünyesinde yaşayanlardan biri de Hacı Hasan Bey ailesi ve dolayısıyla Ken'ân Rifâî'dir. Bir başka deyişle devletin büyük ölçüde yaşadığı dağılış sürecini ve idari yapının geçirdiği ani istihâlelerin birçoğunu Ken'ân Rifâî de bizzat tecrübe etmiştir. Bürokratik görevleri nedeniyle İmparatorluğun moderniteye geçiş sürecindeki problemlere ilk elden muhatap olduğu da dikkate alındığında Ken'ân Bey'in Osmanlı devletinin tecrübeleri ile birlikte olgunlaşmış bir şahsiyet olduğunu söyleyebiliriz mümkündür.

⁹⁹ Ken'ân Rifâî, "Sohbetler", *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 437.

¹⁰⁰ a.g.e., s. 451.

¹⁰¹ "Ekrem Hakkı Ayverdi'nin, yerinde yaptığı araştırmalar yanında özellikle cihat defterlerindeki verilere dayanarak tespit ettiğine göre Bulgaristan'da 2356 cami-mescid, 142 medrese, 273 mektep, 174 tekke-zâviye, 42 imaret, 116 han, 113 hamam-ılıca-kaplıca, 27 türbe, 24 köprü, 75 çeşme, 16 kervansaray vb.den oluşan toplam 3339 İslâmî eserden günümüze çok azı gelmiştir ve diğerleri tamamen yok edilmiştir. Bu eserlerin böylesine tahribi, buradaki cemaat ruhunu ve dayanışma fikrini ve hepsinden önemlisi Müslüman halkın ilim, din ve kültür kaynaklarını da kurutmuştur." Bkz. Halaçoğlu, a.g.m., 79-82.

¹⁰² Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri*, C. IV, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1982, ss. 27-28.

2.2.2. Babası Abdülhalim Bey

1837 yılında Filibe’de dünyaya gelen Abdülhalim Bey,¹⁰³ Filibe hanedanından sâbık Alâiye kaymakamı Hacı Hasan Bey’in oğludur.¹⁰⁴ İlk eğitimini Filibe’de Sıbyan mektebinde almış, hususi hocalardan Arapça, Farsça, hendese, heyet ve hikmet eğitimi gördükten sonra, dört sene daha resmî eğitimine devam etmek suretiyle tahsilini tamamlamıştır. Abdülhalim Bey memuriyet hayatına,¹⁰⁵ 1273/1856 senesinde Filibe telgrafhanesinde mülâzımlık vazifesiyle başlamış ve sonrasında sırasıyla Filibe ve Selânik telgraf müdürlüğü (1284/1867),¹⁰⁶ Selânik telgraf müfettişliği müdür muavinliği, Prizren vilâyeti telgraf müfettişliği (1287/1870), Selânik ve Yanya ve İşkodra vilâyetleri müfettişliği (1289/1872), Edirne ve Prizren vilâyetleri telgraf müfettişliği (1290/1873), Bursa Vilâyeti telgraf ve posta başmüdürlüğü (1294/1877), Şarkî Rumeli vilâyetleri telgraf ve posta müdürlüğü (1294/1877), Trablusgarp Posta Telgraf Nezâreti başmüdürlüğü (1304/1886), Dersaâdet (İstanbul) postahanesi müdüriyeti (1304/1886), Hicaz Vilâyeti telgraf ve posta başmüdürlüğü (1306/1888) vazifelerinde bulunmuştur. Abdülhalim Bey Hicaz’da görevli olarak bulunduğu sırada rahatsızlanarak bir süre izinli olara İstanbul’a gelmiştir.¹⁰⁷ Emekliye ayrıldıktan sonra Posta ve Telgraf Nezâreti tarafından kendisine mâzûliyet maaşı tahsis edilmiştir.¹⁰⁸

Yukarıda belirttiğimiz üzere, Abdülhalim Bey 1876 Bulgar isyanları esnasında Filibe’deki şartların değişmesi nedeniyle gizlice İstanbul’a giderek, ailenin buraya yerleşebilmesi için gereken hazırlıkları yapmıştır.¹⁰⁹ Fatih semti Hırka-i Şerif Mahallesi’nde bir konak ile diğer bazı emlakın bu ziyaret sırasında satın alınmış olması

¹⁰³ BOA: DH.SAİD., 1.37, (29 Zilhicce 1252/ 6 Nisan 1837): “Abdülhalim Bey, 1252 Filibe doğumlu. Alâiye kaymakamı Hacı Hasan Bey’in oğlu.” Abdülhalim Bey’in fotoğrafı için bkz. Ek 11.

¹⁰⁴ Hacı Hasan Bey’in yegâne oğlu Abdülhalim Bey değildir. Kayıtlarda aynı künyeye Abdülhalim Bey’den sonra dünyaya gelmiş iki zevatın adına tesadüf edilmiştir. Bkz. BOA: DH.SAİD., 4.258, (29 Zilhicce 1255/ 4 Mart 1840): “Ahmed Cavid Bey; 1255 Filibe doğumlu, Filibeli Hacı Hasan Bey’in oğlu.”

¹⁰⁵ Abdülhalim Bey’in hayatı ve memuriyetleri ile ilgili bilgiler Osmanlı Devlet Arşivi’nden temin edilen ve evrak numarası yukarıda verilen sicill-i ahvâl belgesinden alınmıştır. Bkz. BOA: DH.SAİD.,1.37, (29 Zilhicce 1252/6 Nisan 1837)

¹⁰⁶ BOA: DH.MKT., 1468.19, (20 Rebiyülevvel 1305/ 6 Aralık 1887) “Trablusgarp Posta ve Telgraf Başmüdürlüğü’ne tayin edildiği halde gitmek istemeyen Mehmed Şevket Efendi’nin yerine Abdülhalim Bey’in tayini.”

¹⁰⁷ BOA: DH.MKT., 1933.105, (18 Ramazan 1309/ 16 Nisan 1892): “Hastalığı sebebiyle izinli olarak Dersaadet’te bulunan Hicaz Telgraf ve Posta Müdürü Hacı Abdülhalim Bey’in izninin uzatılması”

¹⁰⁸ BOA: ŞD., 1101.37, (29 Cemâziyelâhır 1310/ 18 Ocak 1893); BOA: DH.MKT., 2056.111, (11 Ramazan 1310/ 29 Mart 1893).

¹⁰⁹ Ayverdi, *Dost*, 2017, s. 18.

mümkündür.¹¹⁰ Ken'ân Rifâî, Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi'ne başladığı dönemde, Abdülhalim Bey Şarkî Rumeli vilâyetleri telgraf ve posta müdürlüğü görevindedir. Akabinde Abdülhalim Bey Rifâî'nin tahsil hayatının son yılında (1305/1888), Dersâadet postahânesi müdürü olarak İstanbul'dadır.¹¹¹ Abdülhalim Bey, farklı vilayetlerdeki görevlerinin ardından emekli olarak İstanbul'a döndüğü sırada eşi Hatice Cenân Hanım ve oğlu Rifâî, Medine'dedir. Rahatsızlığı üzerine ailesini yanına çağırır¹¹² Abdülhalim Bey, Ken'ân Rifâî'nin izinli olarak yanında bulunduğu bu dönemde,¹¹³ 19 Cemâziyelâhır 1322/31 Ağustos 1904 tarihinde İstanbul'da vefat etmiş olup¹¹⁴ aile büyükleriyle birlikte Karacaahmet Mezarlığı'nda medfundur.¹¹⁵

Bir dönem Şarkî Rumeli'de Filibe Murahhası olarak Osmanlı Devleti'ni temsil eden¹¹⁶ Abdülhalim Bey, memuriyetleri sırasında üstün hizmetlerine binâen birçok nişan almıştır. Sicill-i Ahvâl belgesinde Abdülhalim Bey'in memuriyet hayatı için yazılan genel değerlendirme bölümünde, “hakkında bir gün şikâyet gelmediği” şeklinde bir kayıt mevcuttur. Telgraf ve Posta nâzırı Haydar Efendi, Abdülhalim Bey'in ilgili belgesinin mülâhaza hanesine “ber mûmâ-ileyh ashab-ı dirâyet ve haysiyetten olduğunu tasdik ederim” şeklinde bir değerlendirme yazısı kaleme almıştır.¹¹⁷ Bu ifadelerle dayanarak Abdülhalim Bey'in iş disiplinine sahip olduğu söylenebilir. Tanzimat ve Meşrutiyet döneminde, telgraf ve demiryolu ağı, siyasi birliğin devamı için önem arzeden iki temel araçtır.¹¹⁸ Abdülhalim Bey, telgraf ağının Osmanlı coğrafyasında yaygınlaşmasına katkıda bulunan isimlerden biridir.

Abdülhalim Bey ve oğlu Rifâî'nin, farklı vilayetlerdeki memuriyetleri dolayısıyla hayat boyu çok fazla bir araya gelemedikleri ancak Abdülhalim Bey'in, oğlunun her türlü ihtiyacını önceden düşünerek tedârik etmeye çalıştığı

¹¹⁰ BOA: MF.MKT., 309.21, (21 Şevval 1313/ 5 Nisan 1896).

¹¹¹ BOA: DH.SAİD., 1.37, (29 Zilhicce 1252/ 6 Nisan 1837): “Abdülhalim Bey; 1252 Filibe doğumlu, Alâiye Kaymakamı Hacı Hasan Bey'in oğlu.”

¹¹² Ayverdi, Araz, “ Medine ve Kendi Kendine Erişme”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 97.

¹¹³ BOA: MF.MKT., 788.46., (14 Rebiyülâhır 1322/ 28 Haziran 1904): “Medine Hamidiye İdadisi Müdürü Ken'ân Bey'e gözlerini tedavi ettirebilmesi için verilen iznin iki ay temdidî.”

¹¹⁴ BOA: DH.SAİD., 1.37, (29 Zilhicce 1252/ 6 Nisan 1837).

¹¹⁵ Kabri, Karacaahmet Mezarlığı'nda babası Hacı Hasan Bey'in yanındadır. bkz. BOA: DH.SAİD., 1.37, (29 Zilhicce 1252/ 6 Nisan 1837).

¹¹⁶ Ayverdi, Araz, “Çocukluğu ve Gençliği”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 33.

¹¹⁷ BOA: DH.SAİD., 1.37, (29 Zilhicce 1252/ 6 Nisan 1837).

¹¹⁸ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984, s. 126.

anlaşılmaktadır.¹¹⁹ Ken'ân Rifâî'nin kaymakam olan dedesi ve Posta-Telgraf Teşkilatı'nın kurucu kadrosunda bulunan babası vesilesiyle küçük yaştan itibaren Osmanlı yüksek derece memur hayatını yakından tanıma imkanı bulduğunu ve memuriyet disiplini bakımından babasından etkilendiğini söylememiz mümkündür.

2.2.3. Annesi Hatîce Cenan Hanım

Hatîce Cenan Hanım'ın Kafkaslar'dan Balkanlar'a yerleşen bir aileden geldiği ve babasının bölgede nüfuz sahibi bir bey olduğu kaydedilir.¹²⁰ Hatîce Cenan Hanım'ın kökenleri hakkında bil kısıtlı bilgiye ulaşılrken, nakledilenler ve bazı şiirlerine dayanarak mizacı hakkında daha fazla malumata erişmek mümkündür. Hatîce Cenan Hanım aşk, iman, ve ihlâs ehlidir. Tefekkür ve sükût etmeyi seven bir tabiata sahip olduğu belirtilmektedir. Eşyâyı Hak tecellîsi olarak gören Cenan Hanım, Hak sevgisinin, ancak halkı sevmekle kemâle ereceği kanaatindedir. Hatîce Cenan Hanım'ın ahlâkî vasıfları sebebiyle daha yaşarken efsaneleştiği ve Hak velileri arasında kabul edildiğini nakleden Araz'a göre, Cenan Hanım mürşidinden aldığı terbiye gereği hayatı boyunca riyazet üzere yaşamıştır. Hatîce Cenan Hanım, gençliğinde, Filibe'de ikamet eden Kadirî-Üveysî meşrep Edhem Efendi'ye (ö. 1893) intisap etmiştir. Edhem Efendi tekke şeyhliği olmayan ve irşadını sivil olarak yürüten bir mürşiddir. Cenan Hanım bu zâttan *Niyâzî-i Mısrî Divânı*'ni okumuştur. Nezihe Araz'ın kaydettiğine göre Hatîce Cenan Hanım, *Niyâzî-i Mısrî Divanı*'ndan şerhini istediği bölümün altını çizerek Şeyh Edhem Efendi'ye iletir, Edhem Efendi ise bu beyitlerin şerhi mahiyetinde yine eserin başka bir bölümünü işaretleyerek ona iade eder. Edhem Efendi'nin mizaç olarak konuşmayı pek sevmediği, kendisine sorulan sorulara uzun izahlarda bulunmak yerine sukûtu ihtiyar ettiği kaydedilir. Buna göre Hatîce Cenan Hanım'ın “çok düşünür, az konuşur” şeklinde ifade edilen tavrında, mürşidinin meşrebinin etkili olduğu söylenebilir. Hatîce Cenan Hanım seyr ü sülûkunu Filibeli Edhem Efendi'nin gözetiminde tamamlamıştır.¹²¹

Hatîce Cenan Hanım'ın mânevî yönünü tanımamıza imkân vermesi bakımından, kendi kaleme aldığı bir şiirinin aşağıdaki mısraları önemlidir:

¹¹⁹ Ken'ân Rifâî'nin ilk memuriyetinin kısa süreli de olsa Posta Telgraf Teşkilatı bünyesinde olması buna bir örnek teşkil eder. Bkz. BOA: DH.SAİD., 72.405, (29 Zilhicce 1286/ 1 Nisan 1870).

¹²⁰ Nezihe Araz, *Anadolu Evliyalari*, İstanbul: Fatış Yayınevi, 1988, ss. 451-457; Hatice Cenan Hanım'ın resmi için bkz. Ek 11.

¹²¹ Araz, a.g.e., ss. 451-455.

“Benim derdim yamandır, kim bana hemderd olur bilmem!
Hemen hâlim figandır, kim bana hemhâl olur bilmem!
Görenler karşıdan hâlim beni mecnun sanırlar hep,
Adı aşk derdimin ammâ tabibe şerhini bilmem!
Gezerken serseri oldum esîr-i dâm-ı şîrin yâr,
Nasıl bu dâma bend oldum suâl etsen cevab bilmem!
...
İlâhî hep rızânı isterim, Sensin bana maksûd,
Ayırma Ümmü Ken’ân’ı kapısından, başka bâb bilmem!”¹²²

Mânevî şahsiyetinin ayrıntıları Ken’ân Rifâî’ye verdiği şu nasihatten de anlaşılabilir:

“İnsanları seveceksin, senin içinde tükenmez af, merhamet ve müsâmaha hazineleri var. Onun için yalnız insanları değil, bütün mahlûkatı aynı yorulmaz hız ve aynı tükenmez iştihakla seveceksin. Sende mevcut cevherleri cömertçe harcamalısın. İnsanları insanlara iştirak ederek, hatalarında ve sevaplarında onlarla bir olarak seveceksin. Doğumları ile çoğalıp ölümleri ile eksilecek kadar onlardan olacaksın. Senin bir insan olarak vazifen, insanların yüzünü müşterek samimi bir gayeye, bir ideale çevirmektir ve bunun birçok yolları vardır. Fakat en kestirme, en güzel, en büyük yol aşk ve iman yoludur. Hudutsuz bir insanlık aşkı... beşeriyetin tek selâmet kapısı her zaman budur. İnsan kemâle, beşerîlikten, ulûhîliğe, kısacası Allah’a ancak bu yoldan ulaşır.”¹²³

Cenan Hanım’ın yukarıdaki ifadelerinde tasavvufun tevhid ve aşk mekteplerinin izlerini görmek mümkündür. Ferîdüddîn Attâr (ö. 618/1221), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) ve Yunus Emre (ö. 720/1320 [?]) eser ve şiirleri ile Anadolu tasavvufunda yaygınlık kazanan aşk ve sevgi temaları, Cenan Hanım’ın yukarıdaki beyanında da görülür.¹²⁴ Cenan Hanım’ın bu nasihati ile, tevhid ve sevgi mektebinin

¹²² Rifâî, *İlâhiyât-ı Ken’ân: İlâhî ve Manzûmeler*, ss. 68-69.

¹²³ Hatice Cenan Hanım’dan nakil ile, Ayverdi, Araz, “Ken’ân Rifâî ve Annesi Hatice Cenan Hanım”, *Ken’ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 18.

¹²⁴ Yunus Emre ve Mevlânâ Celâleddin Rûmî’nin tasavvuf anlayışlarında cezbe ve aşk faktörü hakkında değerlendirmeler için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sûfiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, ss. 109-148; Yunus Emre tesirleri ve takipçileri için bkz. Mehmet Fuat Köprülü, *Türk*

temel prensiplerini, bir annenin sade ve samimi diliyle oğluna aktardığını söylememiz mümkündür. 1337/1919 yılında İstanbul’da vefat eden Hatice Cenan Hanım’ın kabri, İstanbul Merkez Efendi Mezarlığı’nda Ken’ân Rifâî’ye ait olan hazirede yer almaktadır.

Ken’ân Rifâî’nin annesinin vefatından sonra kaleme aldığı iki mersiye, Hatice Cenan Hanım’ın meşrebi hakkında bilgi edinmek ve Rifâî’nin annesine duyduğu muhabbetin mahiyetini anlamak mümkündür.¹²⁵

“Ümmü Ken’ân Hakkında Mersiye

Ağla benim ey gözlerim hem yaş yerine kan,

Ol nâle-i Ken’ân!

Lâhuta uçup gitti hemân cismimdeki cân,

Bir cilve-i Sübhân!

Titre okuyup âyet-i Zelzele’yi Ken’ân,

Et giryeyle figân!

Gitti O güzel sevgili cân, mahbûb-i cenân, Âyine-i Rahmân!¹²⁶

Ken’ân Rifâî’nin, mânevî terbiyesini ilk olarak annesi Hatice Cenan Hanım’dan almış olması ve ona olan hürmeti, onun genel anlamda kadın anlayışına da yansımıştır. Rifâî, annesinin isteği üzerine kurduğu tekkeyi yine annesinin mânevi irşadına bir vefâ olmak üzere Ümmü Ken’ân olarak adlandırmıştır. Ken’ân Rifâî, mânevi terbiyede kadının müessir olduğuna inanmış bir mutasavvıf olarak, şeyhlik yıllarında ve bilhassa Cumhuriyet döneminde kabiliyetli bulduğu kadın müridlerini tasavvufî-mânevî içerikli neşriyata teşvik etmiştir. Meselenin ayrıntıları müridleri ve önde gelen talebeleri bölümünde ele alınacaktır.

2.2.4. Filibeli Edhem Efendi

Filibeli Edhem Efendi ile ilgili rastladığımız yegane vesika 1282/1866 doğumlu Arif Efendi’nin doğum belgesidir. Belgenin künyesinde “Arif Efendi, 1282 [1866] Filibe doğumlu, Filibeli Edhem Efendi’nin oğlu”¹²⁷ ifadesi yer alır. Filibeli Edhem

Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, haz. Orhan F. Köprülü, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976, ss. 257-390 .

¹²⁵ Rifâî, *Îlâhiyât-ı Ken’ân, İlâhiler ve Manzûmeler*, ss. 48-51.

¹²⁶ a.g.e., s. 49.

¹²⁷ BOA: DH.SAİD.58.23, (29 Zilhicce 1282/ 14 Mayıs 1866): “Arif Efendi; 1282 Filibe doğumlu, Filibeli Edhem Efendi’nin oğlu.”

Efendi, Bulgar isyanından sonra İstanbul Eminönü Posta Nezâreti'ne memur olarak tayin edilmiştir.¹²⁸ Ancak şeyhin, Rifâî ve ailesiyle İstanbul'daki irtibatları hakkında bir bilgimiz yoktur. Edhem Efendi, Rifâî'ye Balıkesir ve Manastır'daki memuriyetleri sırasında bir süre eşlik etmiştir.

Filibeli Edhem Efendi genç, mevzun bir yapıya sahip, melihü'l-vech (güzel yüzlü) bir zât olarak tarif edilir.¹²⁹ Kadirî meşrebe sahip olan Edhem Efendi'nin tekke şeyhliği vazifesi yoktur. Araz, Filibeli Edhem Efendi'yi anlatırken gizemli bir mistik portresi çizer.¹³⁰ Buna göre Edhem Efendi aşklı, feyzli, esrarlıdır ve bu özellikleri ile Şems-i Tebrîzî'yi hatırlatır: “Edhem Efendi, zaman zaman bulunduğu şehirden, zaman zaman olduğu yerden kaybolur. Nerede, hangi bilinmezin ardında, gittiği yere nasıl ulaştığını kimse bilmez.”¹³¹ Edhem Efendi, mânevî şahsiyetinde müşfik bir baba özelliği öne çıkan, müridlerinin terbiyesiyle tek tek ilgilenen dakik bir mürşiddir.¹³²

Ken'ân Rifâî'nin *Îlâhiyât-ı Ken'ân* adlı eserinde yer alan bazı şiirlerinde, Edhem Efendi'ye yönelik atıflar yer alır. Özellikle “Şeyh-i Muhteremim Hazret-i Edhem ... Efendim Hakkında Söylemeye Çalıştığım Bir İki Söz”¹³³ adlı şiirinde, Edhem Efendi'nin mizacı ve tasavvufî neşvesi hakkında bilgi veren Rifâî, bütün dünyâyı gezdiği halde mürşidi Edhem şah gibi bir zât bulamadığı şeklindeki ifadeyle başlar. Rifâî'nin anlatımındaki Edhem Efendi kemal sahibi bir zât olup, manasında Hz. Peygamber'in sîreti gizlidir. Rifâî'ye göre devrin kutbü'l-aktâb'ı olan Edhem Efendi, rahmet ve lütfu ile alemi nasiplendiren bir şahsiyettir. Edhem Efendi, kendisine sorulan sorulara zâhirde pek cevap vermezken, bâtında kendisine tevessül edildiğinde birçok cevapla mukabele eder. Her nefes Allah zikri ile meşgul ve Allah adı anıldığında gözlerinden yaşlar dökülen Edhem Efendi, bu manzume dahilinde Rifâî tarafından kanâatkâr, âlicenâb ve cömert bir kimse olarak tarif edilir. Yine Rifâî'nin ifâdesine göre, Edhem Efendi kerâmet ehli olmakla birlikte, ehl-i nâmustur. Bir başka deyişle, Şeyh Edhem Efendi, sahv üzere bulunan ve işlerini şeriata uygun olarak yapan bir kimsedir. Ken'ân Rifâî'ye göre, zâhiren ümmî olan şeyhi, bâtınen dört kitabın mânâsına vâkıftır. Rifâî, şiirini, mürşidinin irtihâlden duyduğu üzüntü ile sonlandırır. Ken'ân Rifâî, bu

¹²⁸ Cemalnur Sargut, *Ken'ân Rifâî ile Aşka Yolculuk*, der. Sadık Yalsızuçanlar, İstanbul: Nefes Yayınları, 2017, s. 179.

¹²⁹ Araz, a.g.e., s. 455.

¹³⁰ a.g.e., ss. 449-452.

¹³¹ a.g.e., s. 458.

¹³² a.g.e., s. 457.

¹³³ Rifâî, *Îlâhiyât-ı Ken'ân: İlâhî ve Manzûmeler*, ss. 42-43.

şiiirinde ve daha bir çok yerde, vefatından sonra Edhem Efendi'nin rûhâniyetinden gelen feyz ve işaretlerle hayatına yön verdiğini kaydeder.

Ken'ân Rifâî, Filibe'de bulunduğu dönemde, Edhem Efendi'nin mânevî şahsiyetinden, yaşının müsaade ettiği ölçüde istifade etmiştir.¹³⁴ Rifâî ile Filibeli Edhem Efendi arasında, Filibe'de başlayan irtibât, ilerleyen yıllarda bir mürşid-mürîd ilişkisine dönüşmüştür. Bu başlık altında Filibeli Edhem'in şahsiyeti üzerinde duruldu. İlerleyen bölümlerde Rifâî ile mürşidi Edhem Efendi'nin irtibatı hakkında, tarihi sıra takip edilerek bilgi verilecektir.

2.4. Galatasay Mekteb-i Sultânisi Yılları (1877-1888)

Ken'ân Rifâî'nin hayatındaki en önemli eğitim kurumu¹³⁵, sekiz yaşında başladığı ve yaklaşık on bir yıl boyunca devam ettiği Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi'dir. Babası Abdülhalim Bey, Filibe'den ayrılma hazırlıkları içerisindeyken oğlunu öncelikle Galatasaray'a daimî leylî/yatılı olarak yazdırmıştır. Rifâî, okula başladığı ilk zamanlarda kızamık hastalığına tutulmuş ve uzun bir süre okula ara vermek zorunda kalmıştır. Ailesi yanında olmayan Rifâî, tedavi sürecini o zamanki okul müdürü ve babasının arkadaşı olan Ali Suâvî'nin evinde geçirmiştir.¹³⁶ Bir süre sonra aile, Filibe'den ayrılarak Fatih semtinde satın alınan konağa yerleşmiştir. Ancak bu yeni dönemde Rifâî'nin babası Abdülhalim Bey, Rumeli Posta Telgraf Müdürlüğü'ndeki çeşitli vazifeleri sebebiyle çoğu zaman şehir dışındadır.¹³⁷ Ken'ân Rifâî'nin çok küçük yaşta girdiği Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi'nde aldığı eğitimin mahiyetinin belirlenmesi onun düşünce dünyasının inceliklerine vâkîf olabilmek açısından

¹³⁴ Rifâî, "Sohbetler", *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 460.

¹³⁵ Ken'ân Rifâî ilk eğitimini Filibe'de Sıbyan Mektebi'nde almıştır. Burada, temel dinî bilgiler ile Arapça ve Osmanlıca gibi temel dersleri tahsil etmiştir. Daha sonra bir müddet Filibe Rum İdâdîsi'ne devam etmiş, orta öğretimin ilk yıllarını Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi'nde okumuş, fakat ortaokul diplomasını, ailevi sebeplerle Filibe'de bulunduğu sırada kısa bir süre devam ettiği Filibe'deki Cem'iyet-i İsrâiliyet Mektebi'nden almıştır. Filibe'de o dönemde çeşitli sıbyan mektepleri ve rüşdiyeleri mevcuttur. Filibe'de ilk ve orta öğretim seviyesindeki Türk, Bulgar ve yabancı kaynaklı okullar ile müfredatları hakkında daha fazla bilgi için bkz. Neriman Ersoy, *XIX. Yüzyılda Filibe Şehri (1839-1876)*, (Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003, ss. 248-257; BOA: DH.SAİD., 72.405, (29 Zilhicce 1286/ 1 Nisan 1870); Ken'ân Rifâî, *Sohbetler*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2009, s. 451.

¹³⁶ Ayverdi, Araz, "Çocukluğu ve Gençliği", *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 26; Bu döneme ait fotoğraflar için bkz. Ek 11.

¹³⁷ BOA: DH.SAİD., 1.37, (29 Zilhicce 1252/ 6 Nisan 1837) "Abdülhalim Bey; 1252 Filibe doğumlu, Alaiye Kaymakamı Hacı Hasan Bey'in oğlu."

önemlidir. Bu bölümde Ken'ân Rifâî'nin Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi'ndeki hocaları, aldığı eğitim ve dönem arkadaşları üzerinde kısaca durulacaktır.

Ken'ân Rifâî'nin Galatasaray Sultânîsi'ndeki ilk eğitim yıllarının, Ali Suâvi'nin (ö. 1878) müdürlük yaptığı döneme rastladığına değinmek gereklidir. Ali Suâvi 1877 yılında mektebin müdüriyetine geldiği günden itibaren Abdülhamid dönemi eğitim anlayışını yansıtan ve sonrasında da eğitim alanındaki ıslahatlar için örnek teşkil edecek bir seri uygulamaya başlamıştır.¹³⁸ Bunların içinde öğretmenlerin genellikle Türk ve Müslüman uyruktan seçilmesi, Arapça, Osmanlıca, Farsça, ahlâk ve akaid derslerinin müfredata yerleştirilmesi gibi hamleler dikkat çeker.¹³⁹ Nitekim Rifâî'nin aldığı bu formel eğitimin, tekke eğitimciliği ve uygulamalarında etkili olduğu görülecektir.

Ken'ân Rifâî Galatasaray Lisesi'nde okurken dönemin önemli hocalarından dersler almıştır. Recâizâde Mahmud Ekrem (ö. 1914), Muallim Nâci (ö. 1893), Muallim (Ahmed) Feyzî (ö. 1910)¹⁴⁰, Ali Suâvî (ö. 1878), Münif Mehmet Paşa (ö. 1910) ve Mehmet Zihnî Efendi (ö. 1919) gibi isimler bunlardan bazılarıdır. Mösyö Dubois ve Mösyö Dupre Fransızca öğretmenleridir. Rifâî'nin hocaları ile güzel bir irtibat içerisinde olduğu aktarılan bilgiler arasındadır. Söz gelimi Muallim Nâci Rifâî'yi şiir okuma becerisinden dolayı “oratör” olarak adlandırmaktadır. Bu dönemde Muallim Nâci'nin, Rifâî için şöyle bir beyit yazdığı kaydedilir: “Dünyâda yok senin gibi ceylân mısın nesin/ Bu hüsn-i hadle Yûsuf-ı Ken'ân mısın nesin?”. Yine Muallim Nâci'nin, Rifâî'nin mezuniyetinden yaklaşık on sene sonraki bir karşılaşmalarında Ken'ân Rifâî'nin “hocam beni unuttun mu?” şeklindeki sorusuna “unutulur mu Ken'ân illeri, unutulur mu Ken'ân illeri?”¹⁴¹ şeklinde cevap verdiği kaydedilir ki bu anekdot onun hocası Muallim Nâci'nin teveccühüne mazhar olduğunu göstermesi bakımından kayda

¹³⁸ İsmail Doğan, “Eğitimci Ali Suâvi (1839-1878) ve Galatasaray Lisesi'ndeki Uygulamaları”, *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994, ss. 515-538.

¹³⁹ Ali Suâvi ve Hamidiye dönemi faaliyetleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Abdullah Uçman, “Ali Suâvi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1989, C. 2, ss. 445-448.

¹⁴⁰ Son dönem bürokrat, eğitimci, yazar ve şairlerinden Muallim Ahmed Feyzi Tebriz'de dünyaya gelmiştir. Dönemin bilginlerinden Esed Molla'nın oğludur. Ezher'de eğitim almış, İstanbul'a gelip Osmanlı uyruğuna geçtikten sonra eğitimle ilgili vazifelerde bulunmuştur. Galatasaray Sultânîsi'nde Farsça öğretmenliği yapmış ve *Tercümân-ı Hakikat* gazetesinde “Sürûş” adıyla yazılar yazmıştır. İbnü'l- Emin Mahmud Kemal İnal'ın, *Son Asır Türk Şairleri*, C. 1, eserinden nakille <https://www.biyografya.com/biyografi/9883> (14.09.2019).

¹⁴¹ Ken'ân Rifâî'den nakil ile, Ayverdi, Araz, a.g.e., ss. 24-25.

değerdir. *Sohbetler*’inde ve *Mesnevî* şerhlerinde Muallim Nâci’nin şiirlerine yönelik yaptığı atıflardan Rifâî’nin de bu iltifata aynı şekilde mukabele ettiği anlaşılır.¹⁴²

Eski ile bağları koparmadan yenileşmeyi savunan bir Tanzimat şairi olarak Muallim Naci, 1983’ten itibaren bir süre *Tercümân-ı Hakikat* gazetesinin edebiyat sayfasını yönetmiştir.¹⁴³ Rifâî’nin şiirde büyük ölçüde geleneksel bir tutum içinde olan Muallim Nâci’nin etkisinde kaldığı görülür. Muallim Nâci *Tercümân-ı Hakikat* gazetesinde çalışırken gençleri gazel yazmaya teşvik etmesi nedeniyle yenilikçilerin tepkisini çekmiştir. Ahmet Midhat Efendi’nin (ö. 1912), Nâci’nin Galatasaray’dan arkadaşı olan, yenilikçi Recâizâde Mahmut Ekrem’in yazılarını gazetede yayımlamaya başlaması sonucu, Muallim Nâci bir grup arkadaşıyla birlikte gazeteden ayrılmıştır.¹⁴⁴ Muallim Nâci ve Recâizâde Mahmut Ekrem gibi iki farklı anlayıştan gelen hocanın talebesi olan Ken’ân Rifâî, Numûne-i Terakkî Mektebi müdürü olduğu dönemde *Tercümân-ı Hakikat* gazetesinde pedagoji üzerine yazılar neşretmiştir.¹⁴⁵

Ken’ân Rifâî’nin hocalarından Mehmed Zihnî Efendi, ulûm-i âliye (medrese öğretim üyeliği) görevi bulunan ve Maârif Nezâreti bünyesinde birçok komisyonda, mecliste görev almış birisidir. Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi ulûm-i Arabiyye ve dîniyye muallimliği (1879) görevine başladığında, Ken’ân Rifâî okulun orta öğretim kısmında öğrencidir. Zihnî Efendi, zeki, dikkatli, eleştirel yöne sahip ve düzenli olarak yazan alim bir zâttir. Hulusî Kılıç’ın *İslâm Ansiklopedisi*’nde Mehmet Zihnî Efendi hakkında kaydettiği bilgiler onun Ken’ân Rifâî üzerindeki etkisini gösterir mahiyettedir: “[Mehmet Zihni Efendi] Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi’nde ve Mekteb-i Mülkiye’deki hocalığı sırasında, çığır açıcı öğretimi sayesinde birçok değerli talebe yetiştirmiştir. Babanzâde Ahmed Nâim, Ali Nazimâ, Ken’ân Rifâî, Hanbelizâde Muhammed Şâkir ve Abdülhak Şinâsi Hisar bunlardan bazılarıdır.”¹⁴⁶ Rifâî’nin Mehmet Zihnî Efendi’den dinî muktesabatını zenginleştirme açısından istifâde ettiğini söyleyebiliriz.

¹⁴² Rifâî, *Sohbetler*, s. 40.

¹⁴³ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, haz. Abdullah Uçman, İstanbul: Dergah Yayınları, 2017, s. 582.

¹⁴⁴ Abdullah Uçman, “Muallim Nâci”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet İslâm Araştırmaları Merkezi, 2005, C. 28, ss. 542-543.

¹⁴⁵ Ken’ân Rifâî’nin bu dönemde yazdığı pedagoji makalelerine II. Meşrûtiyet öncesinde konağına yapılan bir aramada el konulmuştur. Prof. Dr. Mustafa Tahralı, *Tercümân-ı Hakikat* gazetesinde Mehmet Ken’ân mahlaslı bazı yazılara rastlandığını ve bunların Ken’ân Rifâî’ye ait olan bahsi geçen pedagoji makaleleri olabileceğini söyler. Aynı konu için bkz. Ayverdi, Araz, “Mürşidliği”, *Ken’ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 110.

¹⁴⁶ Hulusî Kılıç, “Mehmet Zihni Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003, C. 30, ss. 315-317.

Rifâî'nin psikoloji dersi öğretmeni Münif Mehmed Paşa (ö. 1910), medrese geleneğinden gelmekle birlikte, Bâbîâli tercüme odasında çalıştığı ve Berlin Sefâretinde başkâtiplik yaptığı dönemlerde farklı fikir çevreleriyle yakınlaşmış bir düşünür ve eğitimcidir. Paşa, toplumu çağın gerisinde bırakan göreneklere karşı duruşuyla tanınmıştır.¹⁴⁷ Hilmi Ziya Ülken'e (ö. 1974) göre Münif Paşa evrimci ve terakkîci bir medeniyetin öğreticisidir ve Ansiklopedistlerin XVIII. yüzyıl Fransa'sında gördüğü işlevin benzeri bir işlevi son dönem Osmanlı maârifinde ortaya koymuştur.¹⁴⁸ Rifâî, *Sohbetler* adlı eserinde Münif Mehmed Paşa'nın okulda verdiği bir dersten bahseder:

“Psikoloji okuduğumuz zaman hocamız Münif Paşa rûhu meş’aleye benzetmişti. Mum azaldıkça ruh da yavaş yavaş söner” diyordu. Doğru. Fakat bu, gıdanın, havanın, fizyolojik ve biyolojik kanunların tesiriyle vücûda gelen hayvânî ruhtur. Lâkin izâfî rûh, kayda ve zamana sığmayan bir varlıkla devam eder. İşte bu ruhtur ki meselenin esrârını çözer. O ruh aşktır. Bu hâsıl olmadıktan sonra, bir kimsenin kendi cüz’î aklı ile ruh deryâsına ve hakikat âlemine sefer kılmamasına imkân yoktur. Emniyet ve emân aşk gemisine ilticâ ile mümkün olur.”¹⁴⁹

Ken’ân Rifâî yukarıdaki ifâdeleri, ilerleyen yıllarda sohbet meclislerinde öğrencileri ile paylaşarak konuyu tasavvufî açıdan izah eder.¹⁵⁰

Ken’ân Rifâî, 22 Şevval 1305/2 Temmuz 1888 yılında Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi'nin edebiyat bölümünden mezun olmuştur.¹⁵¹ Edebîyât bölümü öğrencisi olan Rifâî'nin diplomasında son sınıf derslerinin başarı durumu şu şekilde yer alır:

“Devlet-i Âli Osman Edebîyât Şehâdetnâmesi

Lisân-ı edebîyât-ı Osmanîyye:

Aliyyü'l-a'lâ,

Usûlü'l-kitâbet:

Karîbü'l-a'lâ,

Türkçeden Fransızcaya ve Fransızcadan Türkçeye Tercüme:

Karîbü'l-a'lâ,

¹⁴⁷ Hatta o dönemde yaygınlaşan “görenek belası” tabiri de Münif Paşa'ya aittir. Hakkında daha fazla bilgi için bkz. İsmâil Doğan, “Münif Mehmed Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006, C. 32, ss. 9-12.

¹⁴⁸ Hilmi Ziya Ülken'e göre Münif Paşa'nın aydınlanmacı ve terakkîci yönü ile ilgili daha fazla değerlendirme için bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, ss. 75-77.

¹⁴⁹ Rifâî, *Sohbetler*, ss. 473-474.

¹⁵⁰ Ken’ân Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, haz. Mustafa Tahralı, sad. Müjgan Cumhuri, İstanbul: Cenân Eğitim Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2015, ss. 259-261.

¹⁵¹ Galatasaray Diploması için bkz. Binark, a.g.e., s. 41.

Lisân-ı Edebiyât-ı Arabiyye	Karîbü'l-a'lâ,
Lisân-ı Edebiyât-ı Fârisiyye:	Aliyyül'l-a'lâ
Türkçeden Fârisiye ve Fârisiden Türkçeye Tercüme:	Aliyyü'l-a'lâ
Târihü'l-İslâm:	A'lâ,
Târih-i Osmânî:	A'lâ,
Hat:	Aliyyü'l-a'lâ,
Hıfzu'l-Mushaf:	Evsat.” ¹⁵²

Ken'ân Rifâî'nin memuriyete başladığı ilk yıllara ait Sicill-i Ahvâl belgesinde Türkçe, Fransızca, Rumca tekellüm ve kitâbet ettiği, Bulgarca ve İngilizceye ise aşına olduğu kayıtlıdır.¹⁵³ Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi, Fransız dilinin kaynağıdır.¹⁵⁴ İngilizceye olan aşinalığının resmî kaynağı bulunmamıştır. Ken'ân Rifâî'nin birçok dili bilmesi, dönemin bürokrat karakteristiğine ve aynı zamanda kozmopolit devlet yapısına uygundur.¹⁵⁵ İlber Ortaylı, Osmanlı seçkinlerinin birçok dil bilmelerine rağmen özellikle Balkan dillerinde aynı anda okuma ve yazma becerisine sahip olanların neredeyse yok derecesinde olduğunu kaydeder.¹⁵⁶ Rifâî'nin dil bilgisi açısından Ortaylı'nın yukarıdaki tespitine örnek teşkil ettiğini söylememiz mümkündür.

¹⁵² Bkz. Binark, a.g.e., ss. 41-42; Galatasaray'daki okul durumuyla ilgili diğer bir belge için bkz. BOA: MF.MKT., 66.34, (14 Zilkade 1297/ 18 Ekim 1880).

¹⁵³ BOA: DH.SAİD.,72.405, (25 Zilhicce 1310/ 10 Temmuz 1893): “Türkçe, Fransızca ve Rumca tekellüm ve kitâbet eder; Bulgarca ve İngilizceye aşınadır.”

¹⁵⁴ Filibe'de büyümüş olması Bulgarcaya aşinalık kesbetmesine, Rum İdâdîsi'ne bir müddet devam ederek bölgedeki Rumlarla sosyal hayatın getirdiği bir zorunluluk icabı yakınlığı olması, Rumcasına kaynak teşkil eder.

¹⁵⁵ Bu meseleyi biraz daha açacak olursak Ken'ân Rifâî'nin söz konusu düşünce ve hayat tarzıyla ilk teması Mekteb-i Sultânî değildir. Doğu ile Batı'nın tabii bir imtizacı olan Balkanlar'da kozmopolit bir toplum yapısı içerisinde büyümüş olması dolayısıyla, onun her iki yaşam tarzına da bir tür aşinalık kazanmış olması mümkündür. Rifâî, Filibe'de bulunduğu dönemde bu yaşam tarzı ile az çok temas halinde olmuş ve yaşının elverdiği ölçüde tanıma imkanı bulmuştur. Ancak bir yaşam tarzı olarak temas halinde bulunduğu bu anlayışla, formel manada tanışması, Galatasaray'da aldığı eğitimle gerçekleşmiştir. Filibe'de Rum, Ermeni, Bulgar, Yahudi tebaasıyla hanedanlığın gerektirdiği şekilde irtibatlı olmuştur. Memuriyet yılları içerisinde Adana'da Ermenilerle, Manastır ve Kosova'da Bulgar, Rum, Arnavut, Makedon, Yunanlılarla irtibatla bulunmuş, Trabzon'da Ermeni ve Gürcü azınlıklarla mesleğinin icabı olarak ve mahalle yaşamının bir gereği olarak yine temasta bulunmuştur. 1903 yılı sonlarında yerleştiği ve vefatına kadar ikamet edeceği İstanbul'a gelince fetihten öncesinde dahi kozmopolit özelliğiyle öne çıkan bir şehir olduğu ve burada yaşayan her ferdin birlikte yaşama anlayışına sahip olduğu bir gerçektir. Ancak Ken'ân Rifâî hassaten Müslüman unsurun öne çıktığı sur içinde ve Fatih bölgesinde hayatını sürdürmüştür. Ancak maârifçiliği onun İstanbul halkı içerisindeki çeşitli unsurlarla resmî ve içtimâi sebeplerle irtibat kurmasına imkân sağlamış; sohbetlerindeki anekdotlardan anlaşıldığı üzere de bu irtibatlarında dinî ve sosyal farklılıklara hürmet eden bir anlayış içerisinde bulunmuştur. Ken'ân Rifâî'nin Osmanlı tebaasındaki farklı unsurlarla irtibatlarına örnekler için bkz. Rifâî, *Sohbetler*, ss. 87-88, 399-400, 527, 535-536, 555.

¹⁵⁶ İlber Ortaylı, *Avrupa ve Biz Seçme Eserler 1*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, s. 83.

Edebiyat bölümü öğrencisi olan Rifâî, Fransızca, Almanca ve birçok Avrupa dilinin kökeni olan Latince eğitimi sayesinde bu dillerin klasik ve modern eserlerini asıllarından okuma imkanı bulmuştur. Rifâî'nin, Doğu kültür ve edebiyatıyla resmî manada ilk karşılaşması da yine aynı şekilde, Galatasaray'daki eğitimi kanalıyla olmuştur. Dinî ve tasavvufî ilimler açısından önemli olan Arapça ve Farsçayı, Sultânî eğitimi sırasında almış olan Ken'ân Rifâî'nin, bu donanımını öğretmenlik yılları ve tekke şeyhliği döneminde bir eğitim aracı olarak kullandığı görülecektir. Yukarıda belirtildiği gibi Ken'ân Rifâî'nin Mekteb-i Sultânî'de okutulan dersler sebebiyle kuvvetli bir genel kültür eğitimi almış ve bu birikimi memurluk ve mürşidlik vazifelerinde kullanmıştır.¹⁵⁷

Rifâî'nin bu dönemde Galatasaray'dan arkadaşı Server Hilmi ile kurduğu dostluk ömür boyu devam etmiştir. Server Hilmi Bey Ken'ân Rifâî hayatta iken vefat etmiştir.¹⁵⁸ Rızâ Tefvik (ö.1949) ile Tefvik Fikret (ö.1915) de okul arkadaşlarıdır. Ken'ân Rifâî'nin yukarıda adı geçen Galatasaray mezunlarından, Babanzâde Ahmed Nâim (ö. 1934) ile tekke şeyhliği döneminde görüştüğü nakledilmektedir.¹⁵⁹ Rifâî, Galatasaray'daki dostlarına vefakâr olduğu kadar, farklı dönemde oradan mezun olmuş önemli isimlere karşı da ilgilidir.¹⁶⁰ Kanaatimizce Rifâî'nin bu tutumu aynı görüşe sahip olduğu kimselerle sınırlı değildir.¹⁶¹ Rifâî'nin aynı okuldan mezun olmanın verdiği ortak noktalar dolayısıyla Sultânî mezunlarına bir iltifatı olduğu söylenebilir.

Ken'ân Rifâî'nin de Maârif müdürlüğü ve tekke şeyhliği görevlerindeyken, Mekteb-i Sultânî eğitiminin ona kazandırdığı bu donanımı, birey ve toplumun iyileşmesi, bilhassa kültürel ikilemlerin aşılması yolunda bir araç olarak kullanmış

¹⁵⁷ O dönemde okutulan dersler genel olarak Türkçe, Fransız dili ve edebiyatı, ahlâk ve âdap, Latince, Grekçe, Osmanlı tarihi, genel tarih, Osmanlı coğrafyası, genel coğrafya, matematik, kozmografya, mekanik, fizik, kimya, tabiat bilgisi, hukuk, mülkî idare, hitabet ve edebiyat, hat ve resim, muhasebe, defter tutma gibi derslerdir. II. Abdülhamid döneminde genel olarak Sultânîler'de verilen eğitim ve özelde Galatasaray Sultânîsi hakkında bilgi için bkz. Esmâ İğüs, *II. Abdülhamid Dönemi Eğitim Sistemi, Eğitim Yapıları ve Askeri Rüşdiyeler*, (Doktora Tezi), İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, 2008, ss. 68-71; Benjamin C. Fortna, *Mekteb-i Hümayûn, Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim*, çev. Pelin Sıral, İletişim Yayınları, 2005, s. 133.

¹⁵⁸ Ayrıntılı bilgi halifeleri kısmında verilecektir.

¹⁵⁹ Babanzâde ile Ken'ân Rifâî arasındaki mülâkâta bir örnek için bkz. Rifâî, "Sohbetler", *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, ss. 563-564; hakkında bilgi için bkz. İsmail L. Çakan, "Babanzâde Ahmed Naim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, C. 4, ss. 375-376; Babanzâde Ahmed Naim'in dönem içindeki duruşuyla ilgili İsmail Kara'nın değerlendirmesi için bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I: Metinler Kişiler*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2017, ss. 319-352.

¹⁶⁰ Rifâî, "Sohbetler", *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, ss. 540-541.

¹⁶¹ Bu isimler içerisinde, materyalist ve pozitivist görüşleriyle ünlü Rıza Tefvik de yer alır. Rifâî, örneklerini seçerken Sultânî mezunlarını tercih eder. Bkz. Rifâî, a.g.e., s. 412.

olduğu söylenebilir. Ken'ân Rifâî'nin bu kurumdan aldığı en önemli donanım, farklı kültürleri sentezleme becerisidir.

Ken'ân Rifâî Galatasaray yıllarını değerlendirirken orada aldığı Batı tesirindeki eğitimi “zarf-ı hâricî” olarak adlandırır ve hayatın deruni tarafına ise Sultani'den mezun olduktan sonra Şeyh Edhem Efendi'nin manevi terbiyesi vasıtasıyla yöneldiğini kaydeder: “Müşarünileyh [Edhem Efendi] hazretleriyle birlikte Karesi'ye gittik, orada taht-ı terbiyelerinde bulundum. Gittikçe dünyâyâ yeni çıktım ve öğrenilecek, bilinecek çok şeyler olduğunu ve o âna kadar bildiklerimin bir zarf-ı haricîden ibaret bulunduğunu anlamakta idim.”¹⁶² Rifâî'nin yetişkinlik yılları bu tarihten sonra maârif ve tasavvufî eğitim etrafında şekillenmiştir.

2.5. Yetişkinlik Yılları

Ken'ân Rifâî Galatasaray Sultânîsi'nden mezun olduktan sonra Hukuk Fakültesi'ne girmiş, ancak devam etmeyerek memuriyet hayatına başlamıştır.¹⁶³ Ken'ân Rifâî'nin memuriyetine dair Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki ilk kayıt, Posta Telgraf Nezâreti'dir. Buna göre Rifâî 9 Kasım 1888 tarihinde yüz kuruş maaşla Telgraf ve Posta Nezâreti Tahrirât-ı Ecnebiye Kalemi'ne,¹⁶⁴ 27 Mayıs 1889 tarihinde iki yüz elli kuruş maaşla, posta muavinliği kitâbet ve tercümanlığına tayin olmuştur.¹⁶⁵

¹⁶² Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, s. 269.

¹⁶³ Mehmet Demirci, “Ken'ân Rifâî'nin Hayatı ve Şahsiyeti”, *Rahmet Kapısı: Uluslararası Ken'ân Rifâî Sempozyumu*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2017, s. 29; Ken'ân Rifâî'nin bu döneme ait fotoğrafı için bkz. Ek 11; Ayverdi, mezuniyetinin ardından kısa bir süre Acem Mektebi'nde tabiat muallimliği yaptığını da kaydeder. Bkz. Rifâî, *Sohbetler*, s. I.

¹⁶⁴ Osmanlı Devleti'nin XIX. yüzyıl başında bürokratikleşme yönünde yaptığı yeniliklerin bir parçası olarak, Bâbiâli'de Tercüme bürosu açılmıştır. 1856'da artan dış yazışmalarla ilgilenmek amacıyla Hariciye Nezâreti'ne bağlı olarak, Tahrirât-ı Ecnebiyye Odası kurulmuştur. Tarihçesi ve bu kurumun özellikleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Carter Vaughn Findley, “Hariciye Nezâreti”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997, C. 16, ss. 178-180; Her fırsatta kurumsallaşmaya çalışan Bâbiâli 1856 yılında tercüme odasından seçilen memurlar vasıtasıyla yabancı lisanlarda artan yazışma ihtiyacını karşılamak maksadıyla Tercüme Odası'na bağlı olarak *Tahrirât-ı Ecnebiyye Odası*'ni ihdâs etmiştir. Hariciye ofisi, bu tür evrakın halinde bu odadan istifade ederek tercüme odasının yükünü hafifletmeyi amaçlamıştır. 1869'da da bazı düzenlemeler yapılarak oda memurlarının görev tanımları daha ayrıntılı bir hale getirilmiştir. Dil alanında ihtisaslaşmaya zemin hazırlayan bu ofisle imparatorluk sarayının duvarlarına Batılı bir pencere daha eklenmiştir. Yazışma alanındaki bu pozitif gelişmeyle dış işlerindeki müesseseseleşmenin sınırları biraz daha genişlemiştir. Hariciye Nezâreti ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Mahmut Akpınar, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Hariciye Nezâreti'nin Kuruluşu ve Dış Politikanın Kurumsallaşması”, *İzmir, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. 29, S. 1 (2014), ss. 59-85.

¹⁶⁵ BOA: DH.SAİD.,72.405, (29 Zilhicce 1286/ 1 Nisan 1870).

Ken'ân Rifâî kısa bir süre Bâbîâli kalemlerinde çalıştıktan sonra Maârif Nezâreti'nde göreve başlar. Bâbîâli'de bulunduğu kısa dönem hariç tutulduğunda, çalışma hayatının tamamını Maârif Nezâreti bünyesinde öğretmenlik, müdürlük ve müfettişlik gibi vazifelerde bulunur. Bu başlık altında Ken'ân Rifâî'nin Maârif Nezâreti'ndeki görevleri sırasında bulunduğu şehirler ve burada yaşadığı tecrübeler kronolojik sıra takip edilerek ortaya konulacak, yeri geldikçe Rifâî'nin bu süreç içerisinde ortaya koyduğu uygulama ve deneyimleri hakkında değerlendirmelerde bulunulacaktır.¹⁶⁶

Ken'ân Rifâî'nin eğitimci olarak görev yaptığı yıllar, Osmanlı devletinin birlik ve bekâsı amacıyla maârifin önemli bir araç olarak görüldüğü yıllardır. Esasen Osmanlı Devleti'nde maârif, XIX. yüzyılın başından beri sosyal değişme ve ıslahatlar için bir tür motor olarak kabul edilmiştir.¹⁶⁷ İlk ciddi eğitim hamleleri XVIII. yüzyılın son çeyreğinde III. Selim ile başlamış,¹⁶⁸ II. Mahmut ile hız kazanmıştır. Bu dönemde eğitim yoluyla devletin eski gücüne kavuşacağı şeklindeki kanaat yaygınlaşarak eğitim politikalarına da yön vermiştir. 1856 Islahat Fermanı'ndaki hükme istinaden, Osmanlı tebaasında eğitim-öğretim alanında bir hareketlilik başlamış, buna karşılık Osmanlı hükûmeti de modernleşme hareketlerine ve bilhassa eğitim alanındaki ıslahatlara hız vermiştir. Bu amaçla 1857'de Maârif-i Umûmiye Nezâreti ve 1869'da Maârif Nizamnâmesi yayımlanmıştır. II. Abdülhamid devri maârif ıslahatlarına bakıldığında ise maârifin genelde bütün Osmanlı coğrafyasında, özelde ise Balkanlar'da siyâsî ve sosyal birliği muhafazada temel dayanak olarak görüldüğü ve uygulamalara bu açıdan son derece önem verildiği anlaşılır.

Ken'ân Rifâî, Balıkesir'deki görevine başlamasının hemen öncesinde Filibeli Edhem Efendi'nin mânevî terbiyesine girmiştir. Dolayısıyla, Rifâî'nin çalışmaya başladığı 1888-89 senesi, onun tasavvufa intisap ettiği zaman dilimi olarak kabul edilebilir. Nitekim, Ken'ân Rifâî'nin de, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*¹⁶⁹ ve *Rehber-i Sâlikîn* adlı eserlerinin giriş bölümünde, tasavvufa intisabı ile ilgili anlatımları da bu yöndedir.

¹⁶⁶ Ken'ân Bey'in bu dönemdeki uygulamalarını değerlendirebilmek için Tanzimat döneminde yapılan maârif ıslahatlarına ve genel manada maârif anlayışına bakmak gerektiği gibi, bu alandaki ıslahatların Osmanlı modernleşme sürecinde yüklendiği fonksiyonu da dikkat almak gerekir. Bu sebeple metin dahilinde ilgili yerlerde gerekli izahlarda bulunulacaktır.

¹⁶⁷ Teyfur Erdoğan, "Maârif-i Umumiyye Nezâreti Teşkilatı I", *Ankara, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C. 51, S. 01 (1996), s. 185.

¹⁶⁸ a.g.m., s. 186

¹⁶⁹ Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, ss. 259-261.

Buna göre Ken'ân Rifâî, Balıkesir Karesi İdâdîsi'ndeki görevi için yola düştüğünde, Filibeli Edhem Efendi de onunla birlikte Balıkesir'e gelir. Rifâî'nin "şeyh-i muhteremim, bir tekke şeyhi olmayıp sivil giyinmiş bir zât idi. Fakîr, bir şey anlamamakla berâber, vâlîde-i mükerrememin emri üzerine hareket ettim. Müşârünileyh hazretleriyle birlikte Karesi'ye gittik, orada taht-ı terbiyelerinde buldum"¹⁷⁰ şeklindeki ifadelerinden Edhem Efendi'nin terbiyesine girdiği ve Kadirî usûlüyle seyr ü sulûka başladığı anlaşılır. Rifâî, bu dönemde yaşadığı mânevî tecrübeyi, "gittikçe dünyâya yeni çıktığımı ve öğrenilecek, bilinecek çok yer olduğunu ve o âna kadar bildiklerimin bir zarf-ı hârîciden ibâret bulunduğunu anlamakta idim"¹⁷¹ sözleriyle dile getirir.

2.5.1. Balıkesir yılları (Temmuz 1889 - Haziran 1890)

Ken'ân Rifâî 23 Şevval 1306/ 22 Haziran 1889 tarihinde Maârif Nezâreti tarafından Balıkesir Karesi Mekteb-i İdâdîsi Müdürlüğü'ne tayin edilmiş ve 1 Temmuz 1889 tarihinde buradaki görevine başlamıştır.¹⁷² Bir yandan mektep müdürlüğü görevini yerine getirirken diğer yandan aynı kurumda Fransızca ve târîh-i umûmî dersleri de veren Ken'ân Rifâî, bu vazifeleri için toplamda 1750 kuruş maaş almaktadır.¹⁷³

Balıkesir'in Karesi sancağı,¹⁷⁴ Ken'ân Rifâî'nin göreve başlamasından kısa bir süre önce Biga sancağı ile birleşerek yeni bir vilâyet olduğu için bölgenin eğitim durumu iyi değildir.¹⁷⁵ Bu nedenle Karesi İdâdîsi resmî olarak açıldığında henüz mektep binası olmadığından, eğitim amaçlı olarak muhitin büyük konakları kullanılmıştır.¹⁷⁶

¹⁷⁰ a.g.e., s. 260.

¹⁷¹ a.g.e., ss. 260-261.

¹⁷² Belgede şu şekilde geçer: "23 Şevval 1306/ 10 Haziran 1305/ [22 Haziran 1889] 600 guruş maaşla Fransızca, 400 guruş maaşla tarih-i umûmî, 750 guruş maaşla muhtemelen Karesi [Balıkesir] mekteb-i idâdîsi müdürlüğüne nakledilmiştir." Göreve başlaması 3 Zilkade 1306/ 19 Haziran 1305 [1 Temmuz 1889] tarihindedir. Bkz. BOA: DH.SAİD., 72.405, (29 Zilhicce 1286/ 1 Nisan 1870).

¹⁷³ BOA: DH.SAİD.72., 204, (29 Zilhicce 1286/ 1 Nisan 1870).

¹⁷⁴ Mustafa Özsarı, "XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Balıkesir'in Sosyal ve Kültürel Durumuna Genel Bir Bakış", *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, C. 13, S. 1 (2007), ss. 183-197.

¹⁷⁵ Bölgede yakın bir zamana kadar 1300 yılına kadar bölgede birinci sınıf rüşdiye mektebinden başka okul yoktur. Okullar hakkında daha fazla bilgi için bkz. Abdülmecit Mutaf, *Salnâmelerde Karesi Sancağı (1847-1922)*, y.y., 1997, ss. 47-49.

¹⁷⁶ Okul binası, Maârif Müdürü Giridi Hasan Tahsin Bey'in zamanında okulun inşaatı başlamıştır. Tamamlanması 1895 senesini bulmuştur. Bu tarihten sonra seyyar halde bulunan lise, bu yeni binaya taşınmıştır. Rifâî görevli olduğu dönemde okulun mekânla ilgili problemi vardır. Bkz. a.g.m., s. 191.

Karesi İdadisi'ne ait olan binanın inşaatı, Ken'ân Rifâî okulun dördüncü müdürü olarak görevli olduğu dönemde tamamlanmıştır.¹⁷⁷

Ken'ân Rifâî'nin Balıkesir'de aldığı mânevî terbiyeye bakıldığında, iki temel hususun öne çıktığı görülür: Kadirî sülûku ve riyâzet. Balıkesir'de bulunduğu sırada, mürşidi Filibeli Edhem Efendi'nin gözetiminde seyr ü sülûkunu tamamlayan Rifâî, bu esnada kuru ekmek ve zeytinden ibaret olan bir perhize devam eder. Ken'ân Rifâî'nin bir hanedan çocuğu olduğu ve çok yüksek gelir getiren akarlara sahip olduğu halde genç yaşında mürşidinin isteğiyle elindeki tüm imkanları bırakarak riyâzet ve perhize yönelmiş olması dikkat çekicidir. Tasavvuf tarihinde bu tür riyâzetin örnekleri çok olmakla birlikte, bunlardan kuru ekmek ve zeytin en yaygın olanıdır. Bu perhiz Rifâî'yi maddî ve mânevî açıdan daha ileri bir noktaya taşımıştır. Nitekim tasavvufta riyâzet tahalluk derecesinden tahakkuk ya da tahkik derecesine yükselmenin başlangıcı olarak kabul edilir.¹⁷⁸ Ken'ân Rifâî'nin o döneme ait fotoğraflarına bakıldığında sonraki yıllara kıyasla oldukça zayıf ve naif bir görünüme sahip olması gençliği kadar biraz da bu riyâzetle ilgilidir.¹⁷⁹ Söz konusu uygulamanın daha sonraki dönemlerde devam ettiğine dair bir bilgiye rastlanmamıştır. Ancak maârif hayatı çoğunlukla imparatorluk sınırlarındaki zorlu bölgelerde geçen Rifâî, ilerleyen zamanlarda memuriyet yıllarına ait tecrübeleri talebelerine aktarırken, o dönemi “tecrübî bir çile” hayatı olarak değerlendirecektir. Şeyh, yaşadığı zorluklar ile müridlerinin payına düşen çileyi onlar adına peşinen yüklendiği kanaatinde: “Birçok mürebbîler talebelerini mücâhede, riyâzet ve türlü çilelerle terbiye ederler. Ben ise onların çilelerini kendim çektim.”¹⁸⁰ Bu açıdan bakıldığında Şeyh Edhem Efendi'nin Ken'ân Rifâî'yi riyâzete yönlendirmesinin, mânevî gelişimine hız vermenin yanı sıra onu hayat boyu karşısına çıkabilecek zor şartlara karşı kuvvetlendirmek gâyesine matuf olduğunu söylememiz de mümkündür.

Ken'ân Rifâî, Balıkesir'de iken şeyhinin emri ile ney meşki ve mûsikî tahsiline başlamış ve aktarımlara göre, her ikisinde de kısa sürede ilerleme kaydetmiştir.¹⁸¹

¹⁷⁷ Karesi İdadisi'nin 1887'de iki sınıfı ve 29 öğrencisi mevcuttur. Bkz. a.g.e., s. 48.

¹⁷⁸ Tasavvufta riyâzet türleri ve yeme-içme ile ilgili riyâzetin tekâmül sürecindeki hızlandırıcı rolü için bkz. Öncel Demirdaş, “Riyâzet Eğitimi ile Gerçekleşen Mânevî Olgunluk”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 11, S. 3 (2011), ss. 79-90.

¹⁷⁹ Bkz. Fotoğraf albümü Ek 11.

¹⁸⁰ Rifâî'den nakille Ayverdi, Araz, a.g.e., s. 131.

¹⁸¹ Ayverdi, a.g.e., s. 22.

“Balıkesir’de öğretmen-öğrenci birlikte otururlarken evlerinin karşısında bir dergâh vardı. Ayin günleri saatlerce zikir ve semâ eden dervişler bitkin bir halde ayine son verip dağılacakları her zaman Edhem Efendi öğrencisine: ‘al şu ney’i, üfle biraz’ diye ney’i uzatır ve pencereden dergâha doğru yana yana giden ney nağmeleri oradakileri yeniden alevler, yeniden dalga dalga coştururdu.”¹⁸²

Kaynaklarda Filibeli Edhem Efendi ile Ken’ân Rifâî’nin irtibatları hakkında bazı anlatımlar mevcuttur. Nezihe Araz, *Anadolu Evliyalari* adlı eserinde, bu irtibatın sohbet ve soru cevap üzerine kurulu olduğunu kaydeder. Ken’ân Rifâî’nin mürşidi Edhem Efendi’ye devamlı sorular sorduğu Edhem Efendi’nin bazen söz söyleyerek bazen de sukût ederek Rifâî’ye cevap verdiği nakledilir.¹⁸³ Ken’ân Rifâî’nin mürşidi Edhem Efendi’ye olan muhabbeti ve bağlılığı *İlâhiyât-ı Ken’ân*’daki şiirlerinden açıkça anlaşılır. Konu Edhem Efendi’nin vefâtından söz edeceğimiz “Manastır Yılları” bölümünde ayrıntılarıyla ele alınacaktır.¹⁸⁴

2.5.2. Adana yılları (Haziran 1890 - Mart 1891)

Ken’ân Rifâî 22 Şevval 1307/ 1 Haziran 1890 tarihinde Adana Vilâyeti Maârif Müdüriyeti’ne nakledilmiştir. Rifâî Eylül ayı itibariyle genel tarih dersi öğretmenliğine de başlamıştır.¹⁸⁵

Ken’ân Rifâî göreve geldikten sonra Adana ve civarındaki öğretim kurumlarının durumunu tespit ederek ihtiyaçlarını temin etmeye yönelir. Bölgede ilköğretim geleneği belli ölçüde yerleşmiş fakat rüşdiyelerin sancak genelinde yalnızca üç tane olması ve idâdî olarak yalnızca Adana idâdîsinin bulunması düşündürücüdür.¹⁸⁶ İşin gerçeği ticârî hayatı ele geçirmek üzere olan gayrimüslimler, eğitim alanında da gerek okullarıyla gerek öğrenci sayılarıyla Müslüman nüfûsa oranla ileridedir. Fransız ve Amerikan

¹⁸² Araz, a.g.e., s. 460.

¹⁸³ a.g.e., ss. 131-132.

¹⁸⁴ Ken’ân Rifâî, *İlâhiyât-ı Ken’ân: İlâhî ve Manzûmeler*, s. 39.

¹⁸⁵ Sicill-i Ahvâl belgesinde “22 Şevval 1307/ 20 Mayıs 1306/ 1 Haziran 1890 tarihinde 2000 gurus maaşla Adana Vilâyeti Mâârif Müdüriyetine nakil” olunduğu kayıtlıdır. bkz. BOA: DH.SAİD., 72.405.

¹⁸⁶ Bu gelişmişlikte Maârif Nezâreti’nin, maârif ıslahatları kapsamında yaptığı uygulama ve düzenlemeler yanında, bölge halkının eğitime gösterdiği hassasiyet de etkilidir. Adana halkı özellikle sıbyan mektepleri tesisine önem vermekteydi. Halk, bu maksatla kurulan vakıf ve diğer kaynaklar vasıtasıyla bölgenin eğitim öğretim açısından ilerlemesinde son derece âmil olmuştur. Kurulan vakıflar ve Adana halkının hizmetleri için bkz. Kâmil Şahin, “XIX. ve XX. Yüzyılda Adana İslâm Sıbyan Mektepleri Üzerinde Gözlemler”, *II. Uluslararası Karacaoğlan - Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu, 20-24 Kasım 1991*, Adana: Çukurova Üniversitesi Basımevi, 1993, ss. 445-456.

kökenli yabancı okullar da yaygınlık kazanmaktadır.¹⁸⁷ Böyle bir ortamda Rifâî, civardaki köy ve kasabaları dolaşarak halkı uyandırmaya, okullar yaptırmak için imkânlar aramaya başlar ve Mut, Silifke, Anamur, Gülnar kasaba ve köylerini dolaşıp mektepler yaptırmaya girişimlerinde bulunur.¹⁸⁸ Rifâî coğrafi ve jeopolitik durumundan dolayı ekonomisi de kuvvetli olan bölgede görevli olduğu süre boyunca bölgenin eğitim durumunu iyileştirmek için, şehrin kaynaklarını ve maddî imkanlarını maârif işlerine sevketmeye çalışmış ve bu amaçla bölge erkânı ile iş birliği içinde olmuştur.

Ken'ân Rifâî Adana Maârif Müdürlüğü sırasında, vali Şâkir Paşa (ö. 1899)¹⁸⁹ ve Tarsus Mutasarrıfı Mustafa Neşet Paşa ile birlikte bölge eğitiminin gelişmesi yönünde çalışmalarda bulunmuştur. O tarihte bölgedeki yabancı okulların sayısı Türk okullarından fazladır ve bu hususta bir şeyler yapmak yerel idareciler olarak öncelikle bu kadronun görevidir. Ken'ân Rifâî esâsen maârif müdürü olarak görevli olduğu hemen bütün vilâyetlerde öncelikle yabancı okullar meselesi ile ilgilenmiştir. Rifâî bölücü faaliyetlere kaynak teşkil eden bu okulların Osmanlı birliği üzerindeki olumsuz tesirlerinin farkında olarak yetki alanı dahilinde gayrimüslim okulların sayısını sınırlı tutma adına çeşitli uygulamaları gerçekleştirmiştir. Konunun ayrıntıları Ken'ân Rifâî'nin Kosova ve Manastır yılları bölümleri içerisinde işlenecektir.

Meclisin en önde geleni Şâkir Paşa, Ken'ân Rifâî'den kısa bir zaman önce Adana Valiliği'ne gelmiştir. Şâkir Paşa Biraz uygulamalarında insiyatif kullanmayı seven bir yerel idarecidir. Osmanlı yönetiminin egemen kılmaya çalıştığı politikaları pek dikkate almamakla bilinen vali bu nedenle Osmanlı yönetiminden pek destek görmez ve çoğunlukla yerel imkânları değerlendirerek hareket eder. Meclisin diğer önemli siması ise Tarsus Mutasarrıfı Mustafa Neşet Paşa'dır. Neşet Paşa bölgenin kalkınmasına ve ıslahına yönelik bir gayeyle vazifeye getirilmiştir. O dönemde Mersin'de, kendilerine Yunanlı süsü veren yerli Rumların ticarete haksız bir pay elde

¹⁸⁷ Özlem Karsandık, "Maârif Salnâmelerine Göre Adana Sancağı'nda Eğitim-Öğretim (h. 1316-1321/ m. 1898-1903)", Ankara, *Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Araştırmaları Dergisi*, C. 30, S. 50, y.y., s. 165; Bu dönemde yabancı destekli olara açılan gayrimüslim okullarının genel durumu hakkında bilgi için bkz. Kemal H. Karpat, *Osmanlı Devleti'nin Kısa Sosyal Tarihi, Âyanlar, Bürokrasi, Demografi ve Modernleşme*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2019, ss. 168-170.

¹⁸⁸ Ayverdi, Araz, "Memuriyet Yılları ve Hayatla İlk Karşılaşmaları", *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 37.

¹⁸⁹ Adana Havalimanı bulunduğu muhitin adını, Şâkir Paşa'dan almıştır. Vali, Adana'nın sel problemini dere ıslah projeleriyle çözerek bölgenin tarım kapasitesini arttırmış, böylece ismini ölümsüzleştirmiştir. Bkz. <http://www.milliyet.com.tr/tarihi-sakirpasa-konagi-acildi-adana-yerelhaber-525442/> (24.01.2020).

ettikleri ve bu sûretle zenginleşerek Müslümanların mal ve mülklerini gasbettiklerine şahit olduğundan bölge mutasarrıflığına hükûmetin onurunu koruyacak bir mutasarrıfın atanması gereklidir.¹⁹⁰ Tedbir olarak Mersin Adana'ya bağlı bir sancağa dönüştürülmüş, Tarsus kazası Mersin'e bağlanarak her iki belde tek bir mutasarrıflığa tebdil olunduktan sonra ilgili mutasarrıflığa Mustafa Neşet Paşa getirilmiştir.¹⁹¹ Mustafa Neşet Paşa vazifeye geldikten sonra, önceki valinin ve mutasarrıfların çalışmalarına kaldığı yerden devam ederek bölgeye atanmış olmasından beklenen maksadı gerçekleştirmek için çalışmıştır.¹⁹² Gerek Şâkir Paşa'nın gerek Neşet Paşa'nın bölgeyi kalkındırma, yeni okullar yaptırma ve bu okullara kaynak bulma arayışlarında¹⁹³ Adana Maârif Müdürü olan Ken'ân Rifâi ile müşterek hareket ettikleri anlaşılmaktadır.

Ken'ân Rifâi, Anada'daki vazifesinin yaklaşık yedinci ayında Adana halkının aleni tepkisi ile karşılaşır. Jurnal vakası olarak anılan hadise, Rifâi ve Adana'daki uygulamaları ile ilgili Pâyitaht'a iletilen şikâyetlerdir. Bu şikâyetler cümlesinden olmak üzere piyano ile ilâhî okuması, Fransızca dersinde kullandığı *Mesnevî* tercümelerinin yanlış tefsir edilmesi gibi hadiseler zikredilir. Adana halkı bu uygulamalara tepki göstererek şikâyetlerini II. Abdülhamid devri mâbeynine bir jurnal ile bildirmişlerdir.¹⁹⁴ Abdülhamid dönemi bürokrasi çevresinde, sürgün ile neticelenen birçok jurnal vakası olduğu malumdur. Ancak Ken'ân Rifâi ile ilgili şikâyetlerin neticesi beş on gün sonra gelmiştir. Buna göre Rifâi önce Konya'ya (02 Aralık 1890), oradan da doğrudan Manastır Maârif Müdürlüğü'ne tayin edilmiştir.¹⁹⁵ Neticede Rifâi Konya'ya gitmesi için gereken harcırahın nereden ödeneceğiyle ilgili yazışmalar devam ederken¹⁹⁶ Manastır

¹⁹⁰ BOA: Y.PRK.DH., 3.39, (29 Zilkade 1306/ 27 Temmuz 1889).

¹⁹¹ BOA: MV., 48.40, (28 Safer 1307/ 24 Ekim 1889).

¹⁹² "Mersin'de eğitim kurumlarının gelişmesinde Adana Valileri Ziya Paşa, Abidin Paşa ve Sırrı Paşa'nın katkıları son derece etkili olmuştur. Ayrıca Mersin Mutasarrıfları Neşet Paşa, Cemal Bey ve Nazım Paşa da bu kurumların oluşmasında ve gelişmesinde büyük emek harcamışlardır." Bkz. <http://www.mersinimecehaber.com/kultur/mersin-ortaokulumustafa-erimin-yazisi-h1208.html> (24.01.2020)

¹⁹³ Adana halkının mektep yaptırma konusunda oldukça istekli olduğu bilinmektedir. Bölgenin kaynaklarını bu yönde kullanmak hususunda halk bilinçlidir. Bu amaçla vakıf kurmak, bazı akarların gelirlerini eğitime tahsis etmek çokça görülen faaliyetlerdendir. Dolayısıyla Maârif Müdürü Ken'ân Bey ve bölge idarecilerinin eğitim amaçlı olarak kaynak arayışlarında bölge halkının durumunu iyi değerlendirdikleri, patriyarkal bir yaklaşımla meseleleri ele aldıkları söylenebilir. Adana halkının eğitime olan destekleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Şahin, a.g.m., ss. 445-456.

¹⁹⁴ Ken'ân Rifâi'den nakil ile Ayverdi, Araz, a.g.e., ss. 38-39.

¹⁹⁵ BOA: MF.MKT., 127.42., (13 Ramazan 1308/ 15 Ekim 1889): "Adana'dan Konya'ya, sonra da Manastır Maârif Müdürlüğü'ne nakledilen Ken'ân Bey'in harcırahının nereden ödeneceğinin sorulduğu."

¹⁹⁶ BOA: MF.MKT, 123.96, (19 Rebiyülâhir 1308/ 2 Aralık 1890): "Konya Maârif Müdürlüğü'ne tayin edilen Ken'ân Bey'e harcırah verilmesi."

Maârif Müdürlüğü'ne tayin olduğu haberini almış ve Manastır'a doğru yola çıkmıştır. Adana'daki uygulamaları dolayısıyla ilerleyen aylarda Rifâî'nin memuriyet rütbesi yükseltilmiştir.¹⁹⁷ Terfi belgesinde, Ken'ân Rifâî'nin Adana Vilâyeti Maârif Müdürlüğü esnasındaki uygulamaları “hüsn-ü ifâyı vazife ve sa'y-i masrûfe” ifadeleri ile değerlendirilmiştir.¹⁹⁸

Ken'ân Rifâî, *Sohbetler* adlı eserinde Adana'nın köy mekteplerini teftişi sırasında yaşadığı bir hadiseden şu şekilde bahseder: “Adana'da maârif müdürü idim. Hücrâ köylerin birinde bilgili ve zekî bir adam gördüm. Edebiyata da vukufu ziyâde idi. Böyle bir kimsenin bir köyde sıkışıp kalması yakışır mı dedim ve kendisini vilâyete alarak muallimlik verdim.”¹⁹⁹ Rifâî'nin yukarıdaki tasarrufu, bölge imkanlarını yine Adana maârifinin istifadesine yönelik kullanma çabasına bir olarak değerlendirilebilir.

2.5.3. Manastır yılları (Mart 1891 - Temmuz 1893)

Ken'ân Rifâî, 2 Mart 1891'de Manastır Vilâyeti Maârif Müdüriyeti'ne nakledilerek aynı zamanda Fransızca muallimliği ile de görevlendirilmiştir. Her iki vazife için toplamda 2600 kuruş maaş alan Rifâî, Mekteb-i İdadîde, Mevâlîd-i Selâse adı verilen bir dersin öğretmenliğinde bulunmuştur. O dönemde lise müfredatlarında yer alan söz konusu ders, tabiattaki hayvan, bitki, mâdenlerden ibâret üç âlemden bahseden bir tabiat bilgisi dersidir.²⁰⁰ Rifâî, Manastır'da göreve başladığı sırada, Adana'daki vazifelerine istinaden 2 Nisan 1891 tarihinde rütbe-i sâlise ile terfi etmiştir. Ken'ân Rifâî'nin Manastır dönemine baktığımızda memuriyet hayatında ekalliyet mektepleri ile ilgili meseleler ve mânevî hayatında ise şeyhi Filibeli Edhem Efendi'nin vefatından sonra aldığı hilâfet vazifesi öne çıkmaktadır.

Manastır Makedonya'nın güneybatısında, Pelister Dağı'nın eteklerinde Vardar Nehri'nin kollarıyla sarılmış bir Balkan şehridir. Osmanlı hâkimiyetiyle birlikte etnik yapısında değişiklikler olan şehrin çehresinde, zamanla Müslüman unsurlar öne çıkmıştır. Selânik şehri de Manastır Vilâyeti'ne bağlıdır. Nüfus, pek çok Balkan şehrinde olduğu gibi Bulgar, Yunan, Sırp ve -Selânik'te yoğunlukta olmak üzere-

¹⁹⁷ BOA: İ.DH. 1221.95580, (21 Ramazan 1308/ 30 Nisan 1891): “Adana vilâyeti Maârif Müdürü Ken'ân Efendi'ye rütbe tevcih.”

¹⁹⁸ BOA: İ.DH. 1221.95580.

¹⁹⁹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 646.

²⁰⁰ BOA: MF.MKT, 159.125, (12 Şaban 1310/ 1 Mart 1893): “Devam cetvelinde gelmedikleri günler için Manastır Mekteb-i İdadisi mevâlîd muallimi Ken'ân Bey ile Fransızca muallimi Karabet Efendi'nin maaşlarından kesinti yapıp yapılmadığının bildirilmesi talebi.”

Yahudi unsurdan teşekkül etmiştir. Orta Avrupa ile Adriyatik arasında bir geçiş bölgesi olduğundan, Osmanlı'nın önemli ticaret merkezlerinden biri durumuna gelmiştir. Ancak Rifâî'nin görevli bulunduğu yıllarda şehir türlü zorluklar içindedir ve yüzyılın başında ekonomik kriz, yangın, sel ve sonrasında veba gibi çeşitli felaketlerle sarsılmış durumdadır. Bununla birlikte, Berlin Kongresi kararlarının ardından Makedonya ve Manastır önem kazanarak, hükûmetin ıslahat alanı içine girmiştir.²⁰¹ Manastır vilâyetinde özellikle 1890'dan başlayarak artan canlılık, Dragor Irmağı'nın kenarına döşenen ağaçlar, aralarındaki iki katlı ahşap yapılar, postaneler, gezi alanları ve demiryolu istasyonu ile kendini göstermektedir.²⁰²

Ken'ân Rifâî Manastır'da görevliken, bölgedeki zorlukların eğitim üzerindeki olumsuz etkilerini bertaraf etmeye çalışmış, bilhassa Maârif Nezâreti'nin eğitim anlayışıyla ters düşen kesimlerin usulsüz uygulamaları ile mücadele içinde olmuştur. Ruhsatsız olan ekalliyet okullarına ruhsat kazandırma çalışmaları aynı çabanın bir parçasıdır. Bu bağlamda Ken'ân Rifâî öncelikle etnik gruplara ait okullarla ilgilenmek durumunda kalmıştır. Zira farklı etnik cemaatler, milliyetçilik akımının tesiriyle resmî ve gayriresmî yolları kullanarak kendi kültürlerine hizmet edecek okullar açmak için bir yarış halindedir. Slav, Latin ve Yunan unsurlar, bu mücadeleyi yürütenlerin başındadır. Manastır Vilâyeti, tam da bu kozmopolit özelliği nedeniyle siyâsî açıdan da nazik bir vaziyettedir.²⁰³ Maârif Müdürü Ken'ân Rifâî görev süresince farklı unsurların okul açma yönündeki taleplerini, başvuru şartlarını yerine getirdikleri ölçüde dikkate almıştır.

Yukarıda bahsedilen siyasi hassasiyetin, bölge idaresine yönelik dış müdâheleler ile bizzat vâlinin uygulamalarından kaynaklandığı görülür. Esâsen Manastır vâlisi, sûistimal, çetelerle iş birliği, rüşvet ve gasba tevessül ettiği yönündeki şikâyetler nedeniyle soruşturma altındadır. Söz konusu vaziyet, genel anlamda Ken'ân Rifâî'nin müdürlük dönemini ve bu sıradaki tasarrufunu olumsuz anlamda etkilemiştir. Zira bu şartlar altında maârifin bölgeye yönelik uygulamalarını tatbik etmek, etnik grupların, yabancı devletlerin ve vâlinin muhalefetini peşinen kabul etmek demektir. Nitekim

²⁰¹ Kristaq Prifti, "Manastır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, C. 27, ss. 562-563.

²⁰² Feriha Büyükünâl, *Manastır-İstanbul, Molla Bayırı No: 2*, İstanbul: Avcılar Basın-Yayın, 2009, s. 15.

²⁰³ Arşiv belgelerinden anlaşıldığı kadarıyla, bölgedeki farklı etnik grupların bir arada olması ve bu gruplar üzerinden Balkanlar'da hâkimiyet kurma girişimlerinde bulunan Avrupalı devletlerin müdahalesi nedeniyle hükûmet bölgenin idaresinde zorluklar yaşamıştır.

Bulgar ya da Sırp okullarına müdahale edilmesi halinde yabancı basın, hükûmetin politika ve uygulamaları aleyhine Avrupa'yı ve Balkanlar'ı karıştırmak için durumu fırsat bilmektedir.²⁰⁴ Dolayısıyla Ken'ân Rifâî maârif uygulamalarını gerçekleştirirken, tebaanın talepleri ile hükûmetin, bölge maârifiyle ilgili olarak çok sık değişen kararları arasında hassas bir denge takip etmeye çalışmıştır.²⁰⁵ Rifâî bu amaçla çeşitli unsurlara ait okulların eğitim izni için sürekli Bâbiâli'yle yazışmalar yapmış ve bu konuda merkezden gelen kararlara göre hareket etmiştir. 17 Ağustos 1891 tarihli “ruhsatsız olan Amerikan Kız Mektebi'ne ruhsatname verilip verilmeyeceğinin Manastır Maârif Müdürü Ken'ân Bey tarafından” sorulduğuna ilişkin belge,²⁰⁶ bunun örneklerinden biridir. Ken'ân Rifâî'den sonra Manastır Maârif Müdürü olan Abdül Bey'e gelen emir, sâbık müdürün izinden giderek ruhsatsız okullarla ilgilenmesi yönündedir. Bu durum, Rifâî'nin faaliyetlerinin, sonraki idareciler için emsal teşkil ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Rifâî'nin Manastır'daki uygulamalarından memnun olmayan özellikle Bulgar ve Sırp unsurlar, Ken'ân Rifâî hakkında Maârif Nezâreti'ne çeşitli şikâyetlerde bulunarak, farklı kanallara hazırlattıkları istidanamelerle çeşitli mercilere ulaşmaya çalışmışlardır. Nitekim Maârif Nezâreti konunun hassasiyetine binâen ileri sürülen iddiaları dikkatle incelediği ve fakat bu iddiaları asılsız bulmuştur.²⁰⁷

Ken'ân Rifâî'nin buradaki faaliyetleri, vilâyet erkanının ilgisini ve takdirini çekmiştir. Vilâyet erkanından Üçüncü Ordu Kumandanı Müşir Fazlı Paşa, Rifâî'nin uygulamalarını takdir edenlerden biridir. Fazlı Paşa, Yunan tehlikesine karşı tetikte duran cevval bir kumandandır.²⁰⁸ İnsiyatif kullanması ile dikkat çeker ve kimi zaman bu nedenle hakkında şikâyetler vârit olur.²⁰⁹ Bayram tebrikine katılmamak, hükûmete bando ve mızıkâ göndermemek gibi halleri,²¹⁰ hakkındaki şikâyetlerden bazılarıdır.

²⁰⁴ Glenny, a.g.e., ss. 183-192.

²⁰⁵ BOA: BEO., 385.288.15, (09 Şevval 1311/ 15 Nisan 1894).

²⁰⁶ BOA: MF.MKT., 1.30.27, (12 Muharrem 1309/ 17 Ağustos 1891).

²⁰⁷ BOA: MF.MKT., 309.46, (23 Şevval 1313/ 7 Nisan 1896): “Manastır Maârif müdürünün esbâk Maârif Müdürü Ken'ân Bey zamanında gayrimüslim okullara usulsüz ruhsatnâme verildiği iddiası asılsız olduğundan, ruhsatsız okullarla ilgilenmesi.”

²⁰⁸ BOA: Y..PRK.ASK., 39.35, (02 Recep 1304/ 27 Mart 1887): “Üçüncü Ordu Kumandanı Fazlı Paşa'nın Kesriye'de tutulan ve Manastır Yunan Konsolosu'nun ele geçirmek istediği evrakı takdim etmek için Dersâdet'e gelmesine müsaade edilmesi talebi.”

²⁰⁹ BOA: DH.MKT., 1444.9, (15 Zilhicce 1304/ 4 Eylül 1887): “Manastır vali-i sâbıkı Ali Kemal Paşa'nın, Üçüncü Ordu Kumandanı Fazlı Paşa hakkındaki şikâyeti üzerine konunun araştırılarak ortaya çıkacak sonuca göre gerekenin yapılması.”

²¹⁰ BOA: DH.MKT., 1451.25, (8 Muharrem 1305/ 26 Eylül 1887): “Sâbık Manastır valisi Ali Kemal Paşa'nın bayram tebriki ve cûlus yıldönümü törenlerine katılmadığı, hükûmete bando ve mızıkâ

Padişahın velâdetini tebrik etmemek de bir başka şikâyet sebebidir.²¹¹ Hükûmet, kendisine ulaşan şikayetleri inceleyerek konuyla ilgili değerlendirme telgrafları göndermektedir.²¹² Üçüncü Ordu Kumandanı Fazlı Paşa ise, Manastır vâlisinin usulsüzlüklerinin farkındadır ve bu durumdan müştekidir. Hükümet kimi zaman bu iki idareci arasında ihtilafın önlenmesi için çeşitli öneriler ile devreye girse de kalıcı bir çözüm bulunamamış,²¹³ ilerleyen yıllarda Fazlı Paşa vâlinin tazyikiyle vazifesinden azledilmiştir.²¹⁴

Ken'ân Rifâî'nin Manastır Maârif müdürlüğünde bulunduğu zaman dilimi Nâzır Zühdü Paşa'nın²¹⁵ (ö. 1902) yabancı okullar üzerine rapor hazırladığı yıllara tekabül eder. Söz konusu raporun tarihi yaklaşık 1893-1894 seneleridir.²¹⁶ Zühdü Paşa'nın bu raporu bölgedeki yabancı okulların sayısı, ruhsat durumları, buralarda verilen eğitim, okulların verdiği zarar gibi konularda bilgi edinme ihtiyacı hakkındaki "irâde-i seniyye" üzerine kaleme aldığı kaydedilir. Paşa konuyla ilgili ayrıntılı bir çalışma yaparak raporunu hazırlamış ve bu hususta hükümeti bilgilendirmiştir.²¹⁷ Zühdü Paşa'nın

göndermediği gerekçeleriyle Üçüncü Ordu Kumandanı Fazlı Paşa'yı şikâyeti üzerine yapılan tahriratın takdim olunduğu."

²¹¹ BOA: Y..MTV., 75.129, (18 Şaban 1310/ 7 Mart 1893): "Padişahın yevm-i veladetini, Taşlıca'da bulunan Avusturya Kumandan ve zabitanının tebrik ettiği, Üçüncü Ordu Kumandanı Fazlı Paşa'nın ise tebrik etmediğinin bildirildiği."

²¹² BOA: Y..MTV., 70.47, (09 Rebiyülâhîr 1310/ 31 Ekim 1892).

²¹³ BOA: Y..MTV., 75/206, (25 Şaban 1310/ 14 Mart 1893): "Manastır valisi ile Üçüncü Ordu Kumandanı Ferik Fazlı Paşa arasındaki ihtilafın izalesi için, tavsiyede bulunulması."

²¹⁴ BOA: Y..PRK.ASK., 89/52, (17 Ramazan 1310/ 4 Nisan 1893): "1- Fazlı Paşa'nın Üçüncü Ordu Kumandanlığı'ndan azli. 2- Üçüncü Ordu Kumandanlığı'ndan azlolunan Fazlı Paşa'nın yerine kendisi gibi Bektâşî meşrepli olan Üçüncü Ordu Muhasebecisi Salih Bey'in bacanağı Rıfat Bey'in vekalet etmesinin uygun olmadığına dair Manastır valisi Faik Paşa'nın mütâlaası. 3- Yaver-i Ekrem Derviş Paşa'nın Bektâşî meşrepli askerlere Manastır gibi nazik mevkiilerde görev verilmemesi gerektiğine dair mütâlaası."

²¹⁵ Zühdü Paşa hakkında bilgi için bkz. Ali Z. Oralıoğlu, "Zühdü Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013, C. 44, ss. 538-539.

²¹⁶ Raporun metni ve daha detaylı bilgi için bkz. Atilla Çetin, "Maârif Nâzırını Ahmed Zühdü Paşa'nın Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yabancı Okullar Hakkında Raporu", *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, C. 0, S. 10-11 (1982), ss. 189-219.

²¹⁷ Paşa, yabancı okulların açılması konusunun nihâî hükme bağlanmadığı, konunun ahden sarâhate kavuşmadığı ve dolayısıyla bu husustaki boşluğun kayıtlı kayıtsız, ruhsatlı ruhsatsız okulların teşekkülüne imkan verdiğini kaydediyor. Okulun inşâsı ile ilgili karara tevessül etmeksizin mevcut okul ya da evlerden birinin gayrimüslimlerce okul olarak ittihaz edilebilmesi nedeniyle, bu okulların gerçek sayısını tespit etmek mümkün değildir. Nezâret ve teftiş konusuna gelince, her azınlık gurubu millî hislerle hareket etmekte ve o bölgelerle yakın menfaat ilişkileri olan ecnebi devletler iğfalât ve mefsedetleriyle türlü etkilerde bulunmaktadırlar. Paşa özellikle bu etkileri Selânik, Kosova, Manastır'dan çeşitli müşahhas örneklerle ortaya koymaktadır. Söz konusu fesat ve tahriklere mâni olmak için alınması gereken tedbirleri Zühdü paşa şöyle özetler: "Gayrimüslim kasaba ve köylerindeki okullarda yabancı öğretmenlerin bulundurulmaması ve yabancıların okul açacağı yerlerde eğer gayrimüslim tebaa evladı yok ise bu okulların açılmasına müsaade edilmemesi, ruhsat

yabancı okulların durumu ilgili raporu hazırlama amacıyla Balkanlar'da bulunduğu dönemde Rifâî'nin maârif uygulamalarını yakından takip etme imkanı bulunduğu söylenebilir. Nitekim Nâzır Zühdü Paşa, ilerleyen yıllarda II. Abdülhamid kendisine Nümûne-i Terakkî Lisesi müdürlüğü için uygun bir eğitimci sorduğunda Ken'ân Rifâî'yi teklif ettiği ve sultanın da bu öneriyi kabul ettiği nakledilir.²¹⁸

Ken'ân Rifâî, Manastır'da iken Avrupa'nın bazı mühim şehirlerine "tevsî-i mâlûmât" yani eğitim amaçlı ya da memur olarak gitmek için Maârif Nezâreti'nden izin talep etmiştir.²¹⁹ İstidânâmede geçen ifadelerden, Ken'ân Bey'in tahsiline devam etmek, kültürel anlamda malumat ve görgüyü arttırmak için böyle bir talepte bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu talep Maârif Nezâreti'nin yurt dışı öğrencileriyle ilgili ücret politikalarının imkânları haricinde olduğu ve görev yerinde kendisine ihtiyaç olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir.²²⁰ Ken'ân Rifâî aynı dönemde Dahiliye Nezâreti Sicill-i Ahvâl İdâre-i Umûmiyesi'nden memuriyet hayatındaki faaliyetlerini gösteren Sicill-i Ahvâl belgesinin tanzim edilmesini istemiştir. İlgili belgenin, mülâhaza kısmında yazan "erbâb-ı ehliyyinden bulunmakla me'mûriyet-i hâliyyesine devâm ile ifâ-yı vazîfe etmekte bulunduğu"²²¹ şeklindeki değerlendirmeye istinaden Ken'ân Rifâî'nin Maârif Nezâreti'ndeki hizmetlerinin olumlu karşılandığını söyleyebiliriz. Ken'ân Rifâî bu başvuru süreci sonunda 1893 yılı baharında yapılan bir becâyış neticesinde Kosova'ya maârif müdürü olarak nakledilmiştir.²²²

Kosova dönemine geçmeden önce, Ken'ân Rifâî'nin bu dönemdeki tasavvufî yaşantısına bakmak faydalı olacaktır. Ken'ân Rifâî, Manastır'da görevli iken Şeyhi Filibeli Edhem Efendi, bir süreliğine onun yanına gelir. Aktarımlara göre Rifâî bu dönemde ziyaretine gelen mürşidi Edhem Efendi ile birlikte Rumeli bölgesinde trenle

verildiyse gereken teftişin mutlaka yapılarak Müslüman evlatlarının burada okumasına mücade edilmemesi, gayrimüslim okullarda Osmanlı dilinin zorunlu tutulması, teftişlerin sık yapılması".

²¹⁸ Ayverdi, Araz, a.g.e., s. 57.

²¹⁹ BOA: BEO., 83.6160, (13 Ramazan 1310/ 31 Mart 1893).

²²⁰ BOA: İHUS., 5.34, (13 Rebiulahir 1310/ 4 Kasım 1892).

²²¹ BOA: DH.SAİD., 72.405.

²²² BOA: MF.MKT., 165.52, (19 Ramazan 1310/ 6 Nisan 1893): "Manastır Maârif Müdürü Ken'ân Bey ile Maârif Müdürü Abdül Efendi'nin becâyışlerinin yapıldığı"; BOA: MF.MKT., 173.110, (25 Zilhicce 1310/ 10 Temmuz 1893): "Manastır Maârif Müdürü Ken'ân Bey ile Kosova Maârif Müdürü Abdül Efendi'nin becâyışleri gerçekleştirildiğinden vilayetlerce gerekli işlemlerin yapılması." Manastırdaki göreviyle ilgili diğer belgeler için bkz. BOA: MF.MKT., 129.61, (23 Zilkade 1308/ 30 Haziran 1891): "Manastır'a maârif müdürü tayin edilen Ken'ân Bey ile mektep müdürü olarak tayin edilen Vassaf Efendilerin harcırahlarının verilmesi, fazla maaş verilmişse geri alınması"; BOA: MF.MKT., 159.125, (12 Receb 1310/ 30 Ocak 1893): "Devam cetvelinde gelmedikleri günler için Manastır Mekteb-i İdadisi mevâlid muallimi Ken'ân Bey ile Fransızca muallimi Karabet Efendi'nin maaşlarından kesinti yapıp yapılmadığının bildirilmesi talebi."

bir yolculuk yapmıştır.²²³ Filibeli Edhem Efendi ile Ken'ân Rifâî'nin Manastır'da geçirdikleri bu zaman dilimi onların son görüşmeleridir. Bu ziyaretin ardından Filibeli Edhem Efendi Manastır'dan ayrılarak memleketi Filibe'ye dönmüş ve birkaç ay sonra vefat etmiştir. Ayverdi'nin aktarımına göre de Ken'ân Rifâî müşidi Edhem Efendi'nin vefat ettiğini mânevî bir işaretle haber almıştır. Edhem Efendi vefât ettiği sırada kırk beş yaşlarında ve oldukça sağlıklıdır. Edhem Efendi'nin, mânevî eğitimlerinden sorumlu olduğunu söylediği Hatice Cenân Hanım ve Ken'ân Rifâî'ye olan irşad vazifesini tamamlanmış olduğundan yakında vefat edeceğini çevresine bildirdiği kaydedilir.²²⁴ Ken'ân Rifâî'nin eserlerinde geçen ifadelerden anlaşıldığı üzere, Şeyh Edhem Efendi irtihâlinden sonra Rifâî'ye manada hilafet vermiştir: “Müşidim Efendim, fakir Manastır Müdürlüğü'nde bulunduğum sırada, cemâle yürümüşler ve o sıralarda fakiri istihlâf buyurmuşlar idi.”²²⁵ Ken'ân Rifâî *Rehber-i Sâlikîn*'in adlı eserinin Mukaddimesi'nde Edhem Efendi'den aldığı mânevî terbiye ve hilâfeti “meşâyih-i Kâdiriyye'den muktedâ-yı erbâb-ı irfân ve dakikadan esrâr-ı furkân-ı Cenâb-ı Edhem kaddessallâhû sırrahû'l-azîz hazretlerinin terbiye-i müşidânelerinde bulunarak yirmi dört yaşında ve kendilerinin irtihâl-i dâr-i bekâ buyurdıkları sırada istihlâf etmiş[imdir]”²²⁶ ifadeleriyle dile getirir. Bu tarihten sonra Edhem Efendi ile Ken'ân Rifâî'nin irtibatlarının, mânevî işaretlerle devam ettiği nakledilir: “Edhem Efendi, araştırmacı, isteyici, sorucu ve baştan ayağa iştihak olan müridinin sağnak sağnak suallerini eskiden hemen dâima sükûtle cevaplandırmış, ya da sâdece ‘gör de bil!’ diye kestirip atmışken, şimdi, yâni mânâ planına intikal ettikten sonra, bir suâline bin cevap vermektedir.”²²⁷ Ken'ân Rifâî, şeyhi Edhem Efendi'nin irtihâlinden duyduğu üzüntüyü aşağıdaki şiiri ile dile getirmiştir:

“Görmeden râhat yüzü hiç terk-i dünyâ eyledin/ Âfitâb-ı vechine çektin firâklı bir nikâb.
Müşidim Edhem, firâkın etti zindân âlemi/ Hasretinle yandı cismim, oldu vîrân u
harâb.

Bâtinen kıldın beni eltâf-ı gûnâgûna âlemi/ Hasretinle yandı cismim, oldu vîrân u harâb.

²²³ Rifâî, “Sohbetler”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 542.

²²⁴ Ayverdi, Araz, a.g.e., s. 41.

²²⁵ Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, s. 259.

²²⁶ Rifâî, *Rehber-i Sâlikîn*, s. 21.

²²⁷ Ayverdi, Araz, a.g.e., s. 41; Rifâî şeyhinin söz konusu tavrını “Bir hakikatten sorulsa sanki muhtûmdu femin/ Bâtinen ancak verirdin bu suâle yüz cevâb.” beytiyle ifade eder. bkz. Rifâî, *Îlâhiyât-ı Ken'ân, İlâhiler ve Manzûmeler*, s. 42.

Bâtinen kıldın beni eltâf-ı gûnâgûna gark/ Öyle mebzûl lutf ihsân ki kabûl etmez hesâb.
Kâbe-i vechin tavâf etmek nasîb etsin Hudâ!/
Maksad-ı Ken'ân, Cenân dâreyinde sen bî-
irtiyâb.”²²⁸

Ken'ân Rifâî'nin Manastır'daki yaşantısının ayrıntılarını görebilmek için, eserlerinde geçen birkaç vakayı buraya kaydetmemiz gerekir. Rifâî, *Sohbetler*'inde Manastır ile Makedonya arasında geçen bir seyahatinden bahseder. Bu seyahat esnasında Belgrad'da bir otel odasını bir rahiple paylaşmak durumunda kalan şeyh, Fransızca, İngilizce, Almanca ve Türkçe lisanlarından hiçbirini konuşamayan papazla iletişim kuramadığını esefle nakleder.²²⁹ Manastır'da geçen bir başka hâdise de yine dil ve konuşma odaklıdır: Manastır İdâdîdîsi'ndeki bir talebe, kavga esnasında arkadaşını silahla başından vurmuş ve bu hadise üzerine mektep müdürü Maârif Müdürü olan Ken'ân Bey'den yardım istemiştir. Ken'ân Bey başından vurulan çocuktan ümit kesilmesine rağmen onu hastaneye naklettirmiştir. Konuşma yetisini büyük ölçüde kaybeden çocuk ilerleyen yıllarda tamamen sağlığına kavuşmuştur.²³⁰

2.5.4. Kosova yılları (Nisan 1893 - Şubat 1896)

Ken'ân Bey becâyîş²³¹ usûlüyle geçtiği Kosova Vilâyeti²³² Maârif Müdürlüğü vazifesine 12 Nisan 1893'te başlamış bu süre zarfında vekâleten ve asâleten Kosova

²²⁸ Rifâî, *İlâhiyât-ı Ken'ân İlâhî ve Manzûmler*, s. 40.

²²⁹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 18.

²³⁰ a.g.e., s. 19.

²³¹ BOA: MF.MKT.173.110, (25 Zilhicce 1310/ 10 Temmuz 1893): “Manastır Maârif Müdürü Ken'ân Bey ile Kosova Maârif Müdürü Abdül Efendi'nin becâyîşleri gerçekleştirildiğinden vilayetçe gerekli işlemlerin yapılması.”

²³² Birkaç defa isyancılar ile devlet kuvvetlerinin çarpışma sahası olan Kosova, Tanzimat ve Islahat fermanlarının ilanı üzerine idârî bakımdan yeni bir statüye bağlanmış; savaştan sonra yönetiminde kalan vilâyetin merkezi, Priştine'ye nakledilmiştir. Osmanlı Nuri Demirel, *Kosova'nın Tarihi ve Sosyolojik Yapısı*, Konya: Eğitim Yayınevi, 2016, s. 92; İlk salnâmesinden (1296/1879) anlaşıldığına göre bu tarihte Kosova vilâyeti Priştine, Üsküp, Prizren, Yenipazar ve Debre sancaklarından meydana geliyordu. Ancak bu sancaklarda zaman zaman değişiklikler olmuş, kimi kazaların başka vilâyetlere bağlanması sonucu Kosova vilâyeti bazen küçülmüş, bazen genişlemiştir. Bölge halkından kuzeye doğru çekilenlerin yerine Arnavutlar yerleşmeye başlamıştır. 1888'de Vilâyet merkezi Üsküp'e nakledilmiştir. Bu idârî taksimata göre vilâyet Üsküp, Priştine, Seniçe (Sjenica), İpek, Taşlıca ve Prizren sancaklarına ayrılmış; II. Meşrutiyet'in ilanına kadar bu yörede birçok isyan ve ihtilâl gerçekleşmiştir. II. Abdülhamid'e telgraf çeken 30.000 kişinin toplandığı Firzovik (Ferizaj), Kosova'nın Priştine sancağına bağlıdır. Münir Aktepe, “Kosova”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, C. 26, ss. 216-219.

Mekteb-i İdâdîsi'nde Fransızca dersi muallimliğinde bulunmuştur. İlave vazifeleriyle birlikte, Rifâî'nin o dönemdeki toplam maaşı 2400 kuruştur.²³³

1878 sonrası, siyâsî ve jeopolitik önemi dolayısıyla Kosova'da birçok alanda olduğu gibi, eğitim alanında da ciddi bir ıslahat programı uygulanmıştır.²³⁴ Eğitim vasıtasıyla bölgede birliği temin etme düşüncesinde olan Sultan II. Abdülhamid, kritik durumundan ötürü Kosova Vilâyeti'ne öncelik vermiş ve bu gayeye yönelik olarak bölgede tedbirler almıştır. Bölgede yeni okulların açılabilmesi için bütçeye ve donanımlı öğretmene ihtiyaç vardır. Alınan kararlara göre, vilâyette tarımdan elde edilen hasılatın bir kısmı ilgili bölge maârif sandığına aktarılacak, çeşitli nedenlerden işlevini kaybetmiş vakıfların gelirleri tamamen bölge maârifine devredilecektir. Ken'ân Rifâî'nin görevli olduğu dönemde vilâyet idaresi ile Maârif Nezâreti arasında süren yazışmalar neticesinde, bölge menâfi hisselerinin maârife devredilmesine ve bu sûretle yeni okullar açılmasına izin verilmiştir.²³⁵ Zamanla iptidâiler önem kazansa da ilk etapta Müslim ve gayrimüslimlerin birlikte eğitim gördüğü idâdîlerden, yeni bir Osmanlı yaratma hususunda büyük bir beklenti vardır. 1869 Nizamnâmesi'nden²³⁶ sonraki yirmi yıl içerisinde Üsküp, Priştine ve Prizren'den toplanabilen maârif vergisinin oluşturduğu bütçe 1891 yılı itibariyle vasat bir idâdînin inşasını tamamlamaya müsaade etmediğinden, eğitime kiralık bir evde nehârî²³⁷ olarak başlanmıştır.²³⁸ Açılan yeni idâdîlerden bölgedeki Müslüman halkı da kaynaştırması ve özellikle ayrılıkçı hareketler içinde bulunan Arnavut unsurun bu yolla kontrol altına alınması hedeflenirken,

²³³ bkz. BOA: DH.SAİD., 72.405.

²³⁴ Yusuf Sarıncay, "Geçmişten Günümüze Kosova", *Ankara, KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi*, C. I, S. 1 (1999), ss. 151-166.

²³⁵ Mucize Ünlü, *Kosova Vilâyeti*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2014, s. 162.

²³⁶ "Abdülaziz'in saltanatı süresince millî eğitim alanında da önemli gelişmeler oldu. 1862'de, devlet dairelerine kâtip yetiştirmek üzere, rüşdiyeyi bitirenlerin gidebileceği Mekteb-i Mahrec-i Aklâm kuruldu; bu mektep 1874'e kadar faaliyetini sürdürdü. 1864'te bir dil okulu açıldı. 1858'de kurulan İnâs Rüşdiyesi 1861'de faaliyete geçti. 1867'den itibaren hristiyan çocukları da Türkçe imtihanını vermek şartıyla rüşdiyelere alınmaya başlandı. Fransa'nın 1867'de verdiği bir nota ve sürekli ısrarları sonucu 1868'de, tamamen Fransız eğitim sistemine göre öğretim yapan Mekteb-i Sultânî (Galatasaray Lisesi) açıldı. Bu okulda müslüman ve gayrimüslim çocukları karışık olarak okuyacaklar, eğitim Fransızca, yönetim de Fransızlar'ın elinde olacaktı. 1869'da Maârif-i Umûmiye Nizamnâmesi neşredilerek maârif teşkilâtı yeniden düzenlendi." Daha fazla bilgi için bkz. Cevdet Küçük, "Abdülaziz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1988, C. 1, s. 181.

²³⁷ O dönemde yalnızca talebenin gündüz okula gelip akşam evine döndüğü eğitim düzenine nehârî adı veriliyordu. Talbenin hafta içi okulda konakladığı eğitim düzenine ise yatılı manasında leyli adı veriliyordu.

²³⁸ Nizamnâmenin sadeleştirilmiş hâli için bkz. Reşat Özalp, Aydağan Ataunal, *Türk Milli Eğitim Sistemini Düzenleme Teşkilatı, Talim ve Terbiye Kurulu Şurası*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 1977, ss. 549-583.

milliyetçi hareketin ivme kazandığı bir ortamda II. Abdülhamid'in buradaki çabası beklenen neticeyi vermemiştir.²³⁹ Yukarıda söz ettiğimiz gibi bölge maârifinin sağlıklı işleyebilmesi, okulların maddi durumuyla başka bir deyişle, okulların kendi kendilerini idare edebilmeleri için kaynak bulunmasıyla ilişkilidir. Ken'ân Rifâî bölge okullarına kaynak bulma konusunda faaliyet içinde olmuş, Eğitim vergisinin düzenli bir şekilde toplanması ve çeşitli vakıf gelirlerinin maârif bütçesine bağlanması gibi hususlarda çalışmıştır.²⁴⁰ Bu nedenle bölge halkının yeni usûl ile yapılan eğitimi tanınması için çalışmak da yine bir maârif müdüründen beklenen işler arasındadır.²⁴¹

Ken'ân Rifâî buradaki görevi sırasında dış müdahaleler dolayısıyla bölgede sayıları süratle artan yabancı okulların usulsüzlükleri ile mücadele etmek durumunda kalmıştır. Tedricen ve harici müdahalelerle açılan bu kurumlar aynı zamanda mensup oldukları zümrenin nüfûzunu da temsil ettikleri için Osmanlı devletinin bölgedeki varlığına yönelik açık bir tehlike durumundadır. Tehlikenin en aza indirilmesi için maârif müdürlerinin devamlı surette yabancı okulları teftiş ederek böylelikle okulların sayısını müfredatlarını ve faaliyetlerini kontrol altına alması gereklidir. Halkın infialine neden olabilecek hadiseler karşısında tetikte olmak ve gerektiğinde inisiyatif almak da yine bölge maârif müdürlerinin görevleri arasındadır.²⁴² Ken'ân Rifâî Manastır Maârif Müdürlüğü'nde olduğu gibi, Kosova'daki görevi sırasında da yukarıda saydığımız konularla ilgilenmiştir.

1896 yılı Kosova Salnâmesi'nden anlaşıldığı kadarıyla Ken'ân Rifâî, bu dönemde aynı zamanda maârif meclisinin de reisiydi.²⁴³ Ayrıca bölgenin ümit vadeden Mekâtib-i İdâdî-i Mülkîsi'nde İdâdî'nin Fransızca öğretmenliği ile Hey'et-i Ta'limiye bünyesinde geçen Mekteb-i İdâdî Mübâyaat Komisyonu reisliği gibi bazı tali görevleri vardır.²⁴⁴ Ken'ân Rifâî bu dönemde maârifin genel işlerinin yanı sıra öğretmenlik yapmaya devam etmiştir. Rifâî'nin eğitimle ilgili farklı görevleri aynı anda yürütmesi

²³⁹ Arzu M. Nurdoğan, "İkinci Abdülhamid Dönemi'nde Devletin Kosova'da Açtığı Okullar", *İstanbul, Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, S. 25 (2011), ss. 35-76

²⁴⁰ BOA: MF.MKT.210.23, (23 Zillhicce 1311/ 27 Haziran 1894); BOA: MF.MKT., 214.17, (20 Muharrem 1312/ 24 Temmuz 1894); Kosova Maârif Müdürlüğüne üçyüz on senesi mart ayı varidat ve masarifat cetvelleriyle senet evraklarının gönderilmiş olduğu.

²⁴¹ Maârif müdürlerinin vazifeleri 1869 Nizamnâmesi'nde ayrı bir bölüm olarak ifade edilmiştir. Ayrıntılar için bkz. Özalp, Ataünal, a.g.e., ss. 549-583.

²⁴² Nurdoğan, a.g.m., ss. 35-76.

²⁴³ H. Yıldırım Ağanoğlu, *Salnâme-i Vilâyet-i Kosova*, İstanbul: Rumeli Türkleri Kültür ve Dayanışma Derneği, 2000, s. 98.

²⁴⁴ Ağanoğlu, a.g.e., s. 171; Maârif müdürünün vazifeleri arasında vilayet maârifinin mali işleriyle ilgilenmek de bulunuyordu. Bkz. Özalp, Ataünal, a.g.e., ss. 549-583.

ona okulların ihtiyaçlarını tespit etme ve uygulama geliştirme konusunda kolaylık sağlamıştır. Rifâî'nin yürüttüğü Mübâyaat Komisyonu reisliğinin anlamı üzerinde de durmamız gereklidir. Esâsen maârif meclisinin tam olarak teşekkül etmediği bölgelerde muhasebe kalemi, maârif meclisi başkanı ya da müdür gibi hareket ediyor ve bölge maârifinin görevleri bu birimden soruluyordu. Rifâî'nin bölge maârif müdürlüğü ile beraber heyet-i tâlimiyenin mübâyaat komisyonu reisliğinde bulunması, ona maârif ile ilgili karar alma ve uygulama gücünü birlikte vermiştir. Ken'ân Rifâî bu görev dahilinde alım satım işleriyle ve Maârif Nezâreti kasasına girmesi gereken alacakların takibiyle ilgilenmiştir.²⁴⁵

Rifâî'nin hassasiyet gösterdiği hususlardan bir diğeri, bölgenin ümidi ve parlayan yıldızı durumundaki Mekteb-i İdâdî-i Mülkî'dir. O dönemde Mekâtib-i İdâdî-i Mülkî, Balkanlar'ın ve özellikle Kosova'nın en iyi okullarından biridir. II. Abdülhamid'in isteğiyle açılan okul yine sultanın maddi manevi desteği ile faaliyettedir.²⁴⁶ Esasen Kosova vilayeti “usûl-i cedîde”²⁴⁷ denilen yeni öğretim metodlarının ve maârif alanındaki birçok ıslahatın tatbik sahası durumundadır. Bu dönemde ilk ve orta öğretimdeki yeniliklerin ulaşması istenen seviyeyi göstermesi bakımından İdâdî-i Mülkî bir örnek teşkil etmiştir.²⁴⁸ İdâdî-i Mülkî'nin o dönemki işleyişi hakkında bölge salnamesinde şu bilgiye rastlanmıştır:

“İş bu mekteb feyz-i mükesseb, asr-ı guzîn-i Hazret-i Şehinşâhî'nin âsâr-ı âlîsinden olup 1306 senesinde minhârî olarak küşâd olunmuştur ve bu sene-i mübârekede leylîye tahvili icrâ buyurulmuştur. Yirmi beşi leylî ve yüz dördü nehârî olmak üzere 129 nefer talebeyi hâvîdir.”²⁴⁹

Bölge maârifinin sembolü durumundaki Mekteb-i İdâdî, maârifin en çok önem verdiği konulardan biridir. Ken'ân Rifâî bu amaçla mektebin dahili işleriyle de yakından ilgilenmiştir.

²⁴⁵ BOA: MF.MKT., 214.17.

²⁴⁶ Aġanoġlu, a.g.e., s. 103.

²⁴⁷ Mustafa Ergün, Barış Çiftçi, “Türk Dünyasının İlk Ortak Eğitim Reformu: Usûl-i Cedid Hareketi”, I. *Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı*, İzmir: Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, 2006, ss. 1-14.

²⁴⁸ Bedrettin Koro, “Kosova Vilâyeti'nde Eğitim Kurumları: 1877-1912”, ed. Sinan Demirtürk, *Hoca Ahmet Yesevi Yılı Anısına Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri*, 2016, C. 4, s. 382.

²⁴⁹ Aġanoġlu, s. 171.

Bu vesileyle dönemin maârif anlayışının en önemli terimi olan usûl-i cedîde terkiibini biraz daha açmamız faydalı olacaktır. Usûl-i cedîde daha öncede belirttiğimiz gibi Selim Sabit Efendi tarafından ortaya atılmış ve sonrasında Maârif Nizamnâmesi'nde dile getirilen eğitim reformlarını karşılamak üzere kullanılmış bir tabirdir. Burada biraz daha açacak olursa usûl-i cedîde denilince anlaşılan şey, sınıflardaki öğrenci sayısından öğretmenin sahip olması gereken niteliklere kadar eğitimin maddi ve mânevî hemen bütün unsurlarındaki yeniliklerdir.²⁵⁰ Abdülhamid'in saltanatı süresinde dönemin eğitim anlayışı söz konusu yeniliklerin Osmanlı coğrafyasında yaygınlaştırılmasına odaklanmıştır. Rifâî de bu dönemde maârif müdürlüklerinde bulunduğundan söz konusu ıslahatların yapılandırılma ve yaygınlaştırılmasında aktif olarak çalışmıştır.

Nitekim Ken'ân Rifâî'nin Kosova Maârif Müdürlüğü bu anlamda onun en faal olduğu dönemlerden biri olarak karşımıza çıkar. Söz gelimi onun müdüriyeti döneminde vilâyetteki kütüphane ve mektep sayısında artış görülmüştür. Kosova'da ilk sanayi mektebi için teşebbüs, yine onun görev süresi içinde gerçekleşmiştir. Rifâî genel anlamda bölgedeki Türk ve yabancı okulların teftişinden ve teşhizatından sorumlu olmakla birlikte, yabancı okulların teftişinde daha etkili olarak görev yapmıştır. Bunun sebebinin Ken'ân Rifâî'nin yerel halkın lisanı olan Rumca ve Bulgarcaya vâkıf olmasıdır. Böylelikle Rifâî yalnızca tebeanın yazışmalarına değil fakat okullarda okutulmak üzere kaleme alınan kitapları da teftiş edebilmektedir.²⁵¹

Ken'ân Rifâî Manastır Maârif Müdürlüğü'nden Kosova'daki görevine becâyış usûlüyle tayin edilmiştir. Bunun nedeni ise Kosova'da görevde olan maârif müdürünün usulsüz uygulamalarıdır. Maârif müdürünün usulsüz uygulamaları nedeniyle bölgede hassas olan dengeler Osmanlı Devleti aleyhine döndüğünden, durumun tekrar kontrol altına alınması için ehliyetli bir maârifçiye ihtiyaç hasıl olmuştur. Becâyış usûlüyle Kosova'ya nakledilen Ken'ân Rifâî'in bu çetrefilli durumların içinden çıkması ve bölge maârifini düzenlemekle birlikte yabancı okulların hassas olan vaziyetini de çözmesi beklenmektedir.²⁵² Ken'ân Rifâî Kosova'da çeşitli güç odaklarının her an değişen

²⁵⁰ Konu ile ilgili olarak bkz. Somel, a.g.e., s. 217.

²⁵¹ BOA: MF.MKT. 242.44, (3 Receb 1312/ 31 Aralık 1894) Avrupa'dan getirilip muzır oldukları için el konulan matbuat hakkında tertib edilen cedvellerin tanzimi ve zamanında gönderilmesi için Kosova Maârif Müdürlüğü'nce itina gösterilmesi.

²⁵² Kosova Vilâyeti sâbık maârif müdürü, ekalliyet mektepleriyle hükûmet politikasına ters düşen temaslar içindedir. Sâbık müdür, Sırp konsoloslarıyla ve memurlarıyla içli dışlıdır. Özellikle Sırp

dengelerini takip ederek, maârifin taleplerini yerine getirmeye ve Osmanlı devlet haysiyetini koruyacak uygulamalar ortaya koymaya çalışmıştır.²⁵³ Kosova’da Rumlar ve Bulgarlar, okul açıp kendi dillerinde eğitim almalarına rağmen Sırp’ların kendi dillerinde eğitim alamamaları, onların Balkanlar’da haksızlığa uğradıklarını iddia etmelerine sebebiyet verir ve kendi okullarını açmak isterler.²⁵⁴ Nitekim Sırp mekteplerinin açılması, sâbık maârif müdürü zamanında gerçekleşmiş ve onun da yerinden olmasına sebep olmuştur. Ken’ân Rifâi de öncelikle bu hususla ilgilenmiştir. Rifâi durumla ilgili olarak öncelikle Kumanova’da usulsüzce açılan Sırp okulunu kapatmış, bunun üzerine Sırp halkı, kendilerine haksızlık yapıldığı yönündeki iddialarını mahkemeye taşımıştır. Maârif Müdürü Ken’ân Rifâi, okul açma girişimlerinde usulsüzlükleri nedeniyle bu dönemde Sırp okulunun açılmasına mani olmaya çalışmıştır. Buna karşın Avrupa devletlerinin baskısı nedeniyle ilerleyen zamanlarda hükûmet ve dolayısıyla Maârif Nezâreti’nin bu husustaki söylemi Sırp’lar lehine olmak üzere değişmiş, vilâyette Sırp mektebi açılmasına izin verilmiş ancak maârif müdürünün bu okulu yakından takip etmesi emredilmiştir. Bu hadise üzerine maârif müdürleri nazik²⁵⁵ bir konu olan tebaa okullarıyla ilgili kararlarda nezârete sormadan iş yapmamaları hususunda uyarılmıştır.²⁵⁶

mekteplerinin sayısında olağan dışı bir artış vardır: Kumanova’da tedrisata başlayan mektepler de buna dahildir. Hristiyan mekteplerine resmî ruhsat muamelelerindeki usulsüzlükleri, Üsküp’te hükûmetin yasaklamasına rağmen ruhsatsız mektep tesisine müsaadesi gibi hususlardan soruşturma altında olan sâbık müdür, Vâli Ferik Edhem Paşa’nın nezârete verdiği tezkire sonucunda görevden alınarak Manastır’a gönderilir. Bkz. BOA: Y..MTV., 76.96, (17 Ramazan 1310/ 4 Nisan 1893); BOA: Y..PRK.A., 8.3, (14 Rebiyülevvel 1310/ 6 Ekim 1892).

²⁵³ BOA: MF.MKT. 284.39, (5 Rebiülahir 1313/ 25 Eylül 1895) Kosova vilayetinin merkez sancagına bağlı kazalar dahilindeki köy beğçileri için basılıp dağıtılan tezkireler hakkında uygulanacak muamelenin maârif müdürlüğüne bildirildiği.

²⁵⁴ BOA: BEO.169.12604, (4 Cemâziyelevvel 1312/ 3 Kasım 1894): Kosova Vilayeti’nce Bulgar Mektepleri ile iki Rum Mektebi için ruhsat verildiği halde, Sırp mekteplerine ruhsat verilmemesinin canib-i vilayetten tenbih edildiğinin bildirilmesi üzerine, Memalik-i Şahanede milel-i sairinin kendi lisanlarından müstefid olduklarının bildirildiği; Metin Ayışığı, “Balkanlar’daki Gayrimüslim Milletlerin Kendi Dillerinde İbâdet ve Eğitim Görmeleri Hususu ve Ulahlar”, *Osmanlı Dönemi Balkan Şehirleri*, ed. Zafer Gölen, Abidin Temizer, Ankara: Gece Kitaplığı, 2017, C. 2, ss. 795-813; Balkanlar’da azınlıklar tarafından açılan okulların teftişi Maârif Nezâreti’nce önemsenmiştir. Buna göre bölgede yetersizlikler sebebiyle Osmanlıca/Türkçenin mecburi olarak bütün tebaa okullarında okutulması mümkün olmadıktan, gayrimüslimlerin okullarının teftişi için Rumca ve Bulgarcaya vâkif müfettişler tayin edilmesi gereği 1888 tarihli Meclis-i Vükelada dile getirilir. Konu 1896 tarihli Vilâyet Maârif müdürlerine gönderilen talimatta tekrar ele alınmıştır. Mektepler meseleleri denilen bu mesele 1909 yılında tam anlamıyla alevlenecektir. Ayrıntılar için bkz. Ünlü, a.g.e., s. 210, 216.

²⁵⁵ Nazik ifadesinin bazı evraklarda bölge şartlarını tasvir için kullanıldığı görülür. Bkz. BOA: DH.MKT.551.35.

²⁵⁶ BOA: MF.MKT.218. 35, (11 Safer 1312/ 15 Ağustos 1894): “Kosova’daki Bulgar mekteplerinin teftişine tayin edilen Kumanova Bulgar Mektebi Müdürü Yasko Efendi’nin refakatine süvari verilmesi talebi. Maârif müdürlerinin, Sırp mektepleriyle ilgili meselelerde nezârete sormadan hareket

Bu süreçte alınan tedbirlere rağmen hükümet ve Maârif Nezâreti bölgedeki yabancı okullar meselesini tam olarak çözüme kavuşturamamıştır. Esasen sorunun devam etmesinin en temel nedeni, okul açma konusunu özgürlük arayışlarının sembolü haline getirmiş Osmanlı uyruklarının bölgede menfaati olan Avrupa devletlerinin desteğini almış olmalarıdır. Tebea arasında devam eden üstünlük ve özerklik arayışı, her unsurun kendi dil ve kültürünü yeni nesillere aktarabileceği eğitim kurumları üzerinden yapılmaktadır. Durumun farkında olan Maârif Nezâreti, Anadolu ve Balkanlar’da tebaa okullarının açılmasına dair bir seri tedbir alarak maârifin bu bölgelerde teftişi amacıyla çeşitli uygulamalar geliştirmiştir.²⁵⁷

Ken’ân Rifâî’nin Kosova vilâyetindeki çalışmalarının mahiyetini anlayabilmek için ona destek olan iki önemli ismi tanımakta fayda vardır: Teselya Kumandanı Müşir Edhem Paşa ve Kosova vâlisi Hafız Paşa.²⁵⁸ Bu iki isim vilâyetin asayişinden maârifine kadar, her alanda kuvvetlenmesi için birlikte uyumlu bir çalışma yürütmüştür. Ferik Edhem Paşa ikinci mabeynci Osman Bey’in damadıdır ve yâverândandır.²⁵⁹ Sadrazam Mehmed Esad Safvet Paşa,²⁶⁰ Sadrazam Ali Rıza Paşa,²⁶¹ Sadrazam Sâlih Hulûsî Paşa²⁶² dönemlerinde kumandanlık yapmış ve bir dönem Tefvik Paşa’nın kabinesinde Harbiye nazırı olarak görevde bulunmuştur. 1895’te Hafız Paşa valiliğe gelinceye kadar bir süre Kosova valilik ve kumandanlık vazifelerini birlikte üstlenmiş olan Edhem Paşa, vazifenin gerektirdiği vasıflara sahip kararlı ve cevval bir şahsiyet olup²⁶³ bu dönemde Yunan çetelerine karşı mücadelesiyle dikkat çeker.²⁶⁴ Rifâî Hafız Paşa’nın vâlilik

etmemeleri. Selanik, Kosova ve Manastır vilayetleri dahilinde açılmak istenen Sırp okullarına gerekli şartlar dahilinde ruhsat verilmesiyle açılanlarda görev yapan Sırp muallimlerin tahkik ve takibi. Manastır’ın Akçeşme Mahallesi’nde açılmak istenen Bulgar mektebi için, öncelikle irade-i seniyye alınması gerektiği. Prizrin Ortadoks Mektebi Fransızca muallimliğine tayin edildiği halde, mahalli polis komiserliğince istihdamı uygun bulunmayan Löbomir hakkında tahkikat yapılması.”

²⁵⁷ Konunun ayrıntıları için bkz. Ünlü, a.g.e., s. 163, 202-203.

²⁵⁸ Ayverdi, Araz, a.g.e., s. 46.

²⁵⁹ İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013, C. VI-X, s. 856.

²⁶⁰ a.g.e., ss. 856-857.

²⁶¹ İnal, *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları,, 2013, C. XI-XIV, s. 2106.

²⁶² a.g.e., s. 2120.

²⁶³ BOA: Y.MTV., 79.169; BOA: Y.PRK.AZJ, (05 Muharrem 1310/ 30 Temmuz 1892); BOA: Y.PRK.MYD., 14.47, (10 Receb 1311/ 17 Ocak 1894).

²⁶⁴ BOA: DH.ŞFR., 210.54, (30 Rebiyülevvel 1313/ 20 Eylül 1895): “Hududa karîb Kozma Köyünü eşkıyanın abluka altına aldığı, ahalinin savuştuğu, Müşir Edhem Paşa’nın Yunan eşkıyasının tenkili için gayret etmekte olduğu”; BOA: Y.PRK.PT., 12.153: “Fırka kumandanları ile asakir-i şahanenin muharebede gösterdikleri hüsn-i hizmetten dolayı taltifleri için isimlerini mübeyyin defterine gönderilmesi hususunun başkatib paşa tarafından, Edhem Paşa’ya bildirildiği. Dömeke ve Armiye’nin

görevine gelişinden sonra bölgede eğitimin gelişmesi adına daha uygun bir ortama kavuşmuştur.

Gerçekten Vâli Hafız Paşa Bağdat'tan Kosova'ya gelir gelmez vilâyetin asayişini kontrol altına almakla emniyeti tesis etmiş ve böylece diğer çalışmalara da hız kazandırmıştır. Hafız Paşa vilâyeti karış karış gezerek asayişle ilgili tedbirler almış, tedbirlerin tatbikinde hükûmetle iş birliği halinde olmuş ve uygulamaları ile halkın saygısını kazanmıştır. Bu dönemde Vâli Hafız Paşa ve Müşir Edhem Paşa'yı en çok uğraştıran konu hükûmet aleyhine çalışan eşkiya çeteleridir. Vâli komiteleri devamlı kontrol altında tutmak adına sınır boyunca çetelere karşı mücadele vermiştir. Bu taife içinde avânesi ile birlikte I. Dünya Savaşı sonrasına kadar bölgede sorun çıkararak eşkiya reisi Rüstem Kabaş,²⁶⁵ bölge vâlisini en çok uğraştıranlardandır. Ken'ân Rifâî'nin bu noktada gönüllü olarak meseleye dahil olduğu görülür. Hafız Paşa'nın Şar Dağları'na yerleşen Rüstem Kabaş ve ekibini ele geçirmeye çalıştığı bir dönemde Ken'ân Rifâî bu dağların arkasındaki okulları teftişe yönelmiştir.

Ken'ân Rifâî mektepler kazandırmak niyetiyle çetelerin mesken tuttuğu Şar Dağı'nı aşip Kalkanderen ve Prizren'e gitme arzusunu bildirdiğinde, Vâli Hafız Paşa ve Müşir Edhem Paşa Şar Dağları'nın komita yatağı olduğunu ve tehlikeli olduğunu hatırlatarak onu men etmeye çalışmıştır.²⁶⁶ Maârif Müdürü Ken'ân Bey'in bu hususta kararlı olduğu anlaşılınca, dağların ardındaki bölgeye selâmetle ulaşması için yanına birkaç jandarma verilmiştir. Ken'ân Rifâî yola çıktıktan kısa bir süre sonra yanına verilen jandarmayı da evine göndererek Şar Dağları'nın zirvesine doğru tırmanmaya başlamış, zirveye ulaştığında meşhur Rüstem Kabaş ve avânesi ile karşılaşmıştır. Rifâî'nin, eşkiya grubuna Arnavutça merhaba anlamına gelen “tunyatiyata” diyerek

zaptolunarak ordugâhın Dömeke'ye nakli. Preveze'ye hücum eden Yunanlılar'ın bozguna uğradıkları.”

²⁶⁵ Arşiv kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla başta Kosova olmak üzere çeşitli bölgelerde asayiş tehdit etmiş bu komita, uzun yıllar hükûmeti ve yerli yönetimleri meşgul etmiştir. Bkz. BOA: DH.ŞFR, 270.15.

²⁶⁶ “Prizren, Eski Yugoslavya'dan savaş sonucunda en son ayrılan Kosova'nın (Başkent Priştine'den sonra) ikinci büyük kentidir. Kent, tam bir Türk ve dolayısıyla Müslüman kentidir. Şar Dağları ile çevrili bu kente yaklaşınca göze ilk olarak 590 metre yükseklikte bulunan kalesi çarpar. Dağların arasında ilerleyerek kente ulaşılır.” Bkz. Adem Efe, “Balkanlar'ın İslamlaşmasında Tekkelerin Rolü ve Kosova/ Prizren Şeyh Osman Efendi Tekkesi”, *Uluslararası Balkan Sempozyumu-Balkanlar'da Dostluk ve İşbirliği*, 5-7 Ekim 2012, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 2013, s. 459; Balkanlar'da adli ıslahatların gerçekleştiği XX. yüzyıl başına kadar Kosova ve Manastır bu gibi çete faaliyetlerine kalıcı bir çözüm getiremeyecektir. Bkz. Fatmagül Demirel, “Vilayet-i, Selâse (Selanik, Manastır, Kosova) Adli İslahatı”, *Balkanlar'da İslâm Medeniyeti II. Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, Tiran, Arnavutluk, 4-7 Aralık 2003, ss. 467-476.

selam verdiği ve bir süre sohbet ettikten sonra güvenli bir şekilde yoluna devam ettiği kaydedilir.²⁶⁷ Bu teftişinden sonra Kosova'daki çalışmaları Maârif Nezâreti'nin dikkatini çeken Rifâî, bölgedeki hizmetlerinden ötürü rütbeyle terfi ve taltif edilmiştir.²⁶⁸ Hafız Paşa'nın Rüstem Kabaş'ın yaptırdığı kuleyi yıkıp avânesini dağıtması ve bu hizmetlerine karşılık birinci rütbeden Nişân-ı Osmânî ile taltif olunması da hemen aynı dönemdedir.²⁶⁹

Ken'ân Rifâî'nin Kosova'daki mânevî yaşantısına gelindiğinde, onun tecrübelerini daha iyi anlamak adına o dönemdeki tasavvufî oluşumlara kısaca temas etmemiz gerekir. Malum olduğu üzere, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Kosova'da yaklaşık on tarîkat etkindir ki bunlar Halvetî (Ramazâniye ve Sinânî kolları), Kadirî, Sâdî, Melâmî, Rufâî, Bektâşî, Nakşibendî, Ebü'l-Hasen eş-Şâzelî (ö. 656/1258) ve Mevlevî tarikatlarıdır. Raif Vırmiça, bölgedeki oluşumları incelediği eserinde Rifâîlik tarikatının Halvetî ve Kadirî tarikatlarına nisbetle daha geç geliştiğini ve Rifâî tekkelerinin yine bu iki tarîkata kıyasla daha sonra kurulduğunu kaydeder.²⁷⁰ Ken'ân Rifâî'nin bu dönemde Kosova'da etkin olan Rifâî tekkelerinden biriyle olan irtibatı hakkında Ayverdi bazı bilgiler verir. Yazarın anlatımına göre Kosova'nın en eski Rifâî dergâhlarından birine intisaplı olan altmış yaşlarındaki Seyyide Hanım, bir gün Ken'ân Rifâî'nin kapısını çalarak kendisini müridliğe kabul etmesini rica edince, Rifâî bu konularla ilgisi olmadığı yönünde bir cevap vermiştir. Seyyide Hanım ertesi gün tekrar Rifâî'nin evine gelerek, vefat etmiş olan büyükbabasının mânâ âleminde Rifâî'ye gönderdiği selamı iletmiş ve tekrar dervişliğe kabulünü talep etmiştir. Bu gidiş gelişler neticesinde, Seyyide Hanım Ken'ân Rifâî'nin ilk müridlerinden olarak kayda geçmiştir.²⁷¹ Balkanlar'ın genelinde olduğu gibi, Kosova'ya da İslâm'ın girdiği ilk günlerden itibaren tasavvuf etkili olmuş ve tarikatlar burada yaygın olarak faaliyette bulunmuştur. Rifâîyye tarikatı da bunlardan biridir. Seyyide Hanım bölgenin en köklü

²⁶⁷ Ken'ân Rifâî'den nakil ile, Ayverdi, Araz, a.g.e., s. 48.

²⁶⁸ BOA: DH.MKT., 349.42, (1 Şevval 1312/ 26 Şubat 1895): “Kosova Maârif Müdürü Ken'ân Bey'in rütbe terfii ile taltifi.”

²⁶⁹ BOA: DH.ŞFR., 341.12: “Prizren ahalisinden olan Rüstem Kabaş ve avanesi, Vâli Hâfız Paşa ve askerî birliklerine zor yıllar geçirttikten, nice katliamlar, kıyımlardan sonra af diler, af dileği kabul edilir ve Kosova vilâyetinin de bu kararın gereğini yerine getirmesi istenir.”; BOA: İ..HUS.,19.43, (16 Cemâziyelâhır 1311/ 25 Aralık 1893)); BOA: Y.PRK.UM., 29.17, (09 Recep 1311/ 16 Ocak 1894); BOA: Y.PRK.UM., 32.26; BOA: Y..PRK.UM., 32.78, (01 Safer 1313/ 24 Temmuz 1895).

²⁷⁰ Raif Vırmiça, “Geçmişten Günümüze Kosova Tekkeleri”, XV. *Türk Tarih Kongresi*, Yıl 2006, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010, s. 2090.

²⁷¹ Ayverdi, Araz, a.g.e., s. 52.

Rifâî dergahlarından birine mensuptur.²⁷² Metin İzeti'nin *Balkanlar'da Tasavvuf* adlı çalışmasına göre, o dönemde Üsküp'e bağlı Prizren'de faaliyette olan üç Rifâî tekkesi vardır. Bunlardan Şeyh Cemal ve Şeyh Edhem Efendi tekkeleri günümüze kadar faaliyetlerine devam etmiş olup Seyyide Hanım'ın bağlı olduğu tekkenin Şeyh Edhem Efendi tekkesi olması muhtemeldir.²⁷³

Ken'ân Rifâî'nin, Kosova'daki yaşantısının ayrıntılarına gelindiğinde öncelikle ailevi durumuna bakmak gerekir. Rifâî Kosova'da iken annesi Hatice Cenân Hanım yanındadır ve babası Abdülhalim Bey ise onları zaman zaman ziyaret etmektedir. Ken'ân Rifâî, Kosova'da iken anne ve babasının yanında olduğu bir dönemde ilk evliliğini gerçekleştirir. Şeyh, Kosova günlerini yad ederken, orda tanıştığı Galip Bey isminde bir zâttan bahseder. Galip Bey Üsküp eşrafından oldukça varlıklı bir kimsedir. Ancak bu zâttın yaşam tarzı, maddî durumuna nispetle oldukça mütevâzîdir. Galip Bey varlıklı durumuna rağmen kendi konağının sadece iki göz odasında yaşamaktadır. Rifâî, babası Abdülhalim Bey ile birlikte, bahsi geçen kişiyi Üsküp'teki evinde ziyaret ettiklerini ve ziyaret sırasında Galip Bey'in onlara kendi elleriyle hazırladığı kahveyi ikram ettiğini kaydeder. Bu anekdot bize Abdülhalim Bey'in Kosova ziyaretleri ve ailenin bölge eşrafiyla olan irtibatları hakkında bilgi vermesi bakımından önemlidir. Aynı anekdot Rifâî'nin tasavvufî neşvesi açısından değerlendirildiğinde ise bu anlatının hangi bağlamda dile getirildiğine bakmak gerekir. Rifâî, bu hatırayı melâmet bahsi içerisinde anlatır ve Üsküp eşrafından Gâlip Bey'in halinde melâmet işaretleri bulunduğu dikkat çeker. Rifâî "İşte nefse melâmet böyle olur. Yoksa sokak sokak türlü kıyafetle ve rezîlâne bir şekilde gezmekten ne çıkar?"²⁷⁴ diyerek konuyu tasavvufî bir meselenin izahı ile tamamlar.

Ken'ân Rifâî, 1895 yılı içerisinde geçirdiği bir kalp rahatsızlığı sebebiyle Maârif Nezâreti'nden izin istemiş, bunun üzerine nezâret tarafından "etıbbânın tavsiyesiyle tedâvi için"²⁷⁵ bir ay süreyle Dersâdet'e gitmesi için kendisine izin verilmiştir.²⁷⁶ İzin

²⁷² "Kosova'da bugüne kadar 10 tarikat faaliyette bulunmuştur. Bunlar Halveti (Ramazaniye ve Sinani kolları), Kadiri, Sadî, Melâmî, Rifâî, Bektaşî, Nakşibendî, Şâzelî ve Mevlevî tarikatlarıdır. Vırniça'nın ifade ettiği gibi bu tarikat ve tekkeler eskiden mevcut ve etkin iken Mevlevî tarikatı ve tekkeleri hariç diğerlerinin etkinliği azalmış, hatta yok olmuştur." Bkz. Efe, a.g.m., s. 459.

²⁷³ XIX. yüzyılın ikinci yarısında, Kosova ve özellikle Üsküp'teki Rifâî tekkeleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Metin İzeti, *Balkanlar'da Tasavvuf*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014, ss. 251-256.

²⁷⁴ Rifâî, *Sohbetler*, s. 38.

²⁷⁵ BOA: MF.MKT., 272.54, (16 Muharrem 1313/ 22 Temmuz 1895): "Kosova Maâriî Müdürü Ken'ân Bey'e bir ay izin verildiği."

belgesinin tam metni: “Maârif Müdürü Ken’ân Bey kalp hastalığına tutulduğundan etibbânın tavsiyesiyle tedavi için raporu bâdehû [Maârif] Nezâret-i Celîlesi’ne takdim olunmak üzere bir ay süreyle Dersaâdet’e gitmek istediğinden müsaade-i nazâretpenahileri”²⁷⁷ şeklindedir. Şeyh altmış yıllı aşan çalışma hayatı boyunca buna benzer başka bir sorunla karşılaşmamıştır. Buna istinaden söz konusu rahatsızlığın Kosova’daki gerilimli çalışma ortamından kaynaklanan geçici bir durum olduğu kaydedilebilir.

Ken’ân Rifâî, Trabzon’a tayin edilmeden evvel Kosova’da görevli olduğu sırada Sicill-i Osmânî’den hal tercümesini talep etmiştir. O dönemde tertip edilen bu belge ışığında Rifâî ile ilgili farklı kaynaklardan gelen malumatın sağlanmasını yapmak mümkündür.²⁷⁸

Ken’ân Rifâî, Kosova’da görevli iken İngiltere kraliçesi Victoria’nın (ö. 1901) damatlarından birinin Kosova’dan geçeceği haberi üzerine, bu üst düzey misafire Üsküp’teki ikameti sırasında mihmandarlık etmekle görevlendirilmiştir.²⁷⁹ Ken’ân Rifâî, mihmandarlığı sırasında, prens ile yakından ilgilenmiştir. İngilizce ve Fransızca gibi Avrupa dilleriyle konuşarak prensin Osmanlı Devleti’nin yüksek düzey bürokrat tipini yakından tanınmasına vesile olmuştur. Ken’ân Rifâî prens üzerinde yarattığı tesir ve onunla kurduğu yakınlığa istinaden sohbet sırasında İngiliz donanmasının daha ne kadar Selânik’te kalacağını sormuştur. Prens bu sohbet sırasında Osmanlı Devleti’nin konuyla ilgili endişelerinden habersiz olarak donanmanın kısa süre sonra Selânik’ten ayrılacağı yönünde bir bilgi vermiştir. Ken’ân Rifâî mihmandarlık vazifesini tamamlayıp prensi uğurladıktan sonra, aldığı bu bilgiyi vali Hafız Bey’e iletmış vali de bu müjdeli haberi bir telgrafla doğruca Mabeyn’e aktarmıştır. O dönemde, bu tür güzel haberler, ekseriyetle İstanbul’dan gelen bir taltif ya da ikram ile neticelenmesi alışılmış bir durumdur. Hadise’nin bundan sonrasını Ayverdi şu şekilde nakleder:

²⁷⁶ Ken’ân Rifâî, Osmanlı’nın Balkanlar’da son derece nazik bir vaziyette bulunduğu bir dönemde vazife almış olmasına rağmen, arşiv kayıtları bize Osmanlı memurunun son derece titizlikle takip edildiğini ve Bâbiâli ile irtibatların kuvvetli olduğunu göstermektedir. Arşiv kayıtlarında rastladığımız şu ifade, söz konusu tespit için yalnızca Kosova döneminden alınmış bir örnek olarak kaydedilmelidir: Bkz. BOA: MF.MKT., (03 Zilkade 1312/ 28 Nisan 1895): “Kosova Maârif Müdürü Ken’ân Bey’in Manastır Maârif Müdürlüğü’nde bulunduğu sıradaki göreviyle ilgili muhasebe devir defterinin tazmin ve tasdik edilerek bir nüshasının gönderilmesi.”

²⁷⁷ BOA: MF.MKT., 272.54, (16 Muharrem 1313/ 22 Temmuz 1895).

²⁷⁸ BOA: MF.MKT.259.65 (03 Zilkade 1312/ 28 Nisan 1895): “Kosova Maârif Müdürü Ken’ân Bey’in tercüme-i hal varakasının gönderildiği.”

²⁷⁹ Ayverdi, Araz, a.g.e., s. 49.

“Fakat bu sırada vali Hafız Paşa’nın, maârif müdürünün dirayetini Mâbeyn'e bildirmiş olmasının semeresi yüz göstermiş ve Üsküp Maârif Müdürü’ne ‘ihsân-ı şâhâne’ çıkmıştır. Ne ki vilâyetle saray arasındaki muhabere sona erinceye kadar bu makama, câhil denecek kadar zayıf ve kültürsüz bir adam getirilmiştir ve ihsân-ı şâhâne, selefi zamanında cereyan eden vukûattan bihaber olan bu adamcağıza nasip olmuştur.”²⁸⁰

Ken’ân Rifâî’nin, meselenin iç yüzünü öğrendikten sonraki tavrı ve bu olayı yorumlayışı, onun mutasavvıf kimliğini ve mânevi dünyası hakkında bilgi vermesi bakımından önemlidir.

Ken’ân Bey’in bu dönemdeki faaliyetlerini genel olarak değerlendirecek olursak, Maârif Müdürü olarak Kosova’da yürüttüğü vazifede patriyarkal bir idareci kimliğinin ön planda olduğunu söylemek mümkündür. Patrimonyal olarak da ifade edilen bu idare tarzında, idarecinin sorumlu olduğu bölgede insiyatif olarak uygulamada bulunması söz konusudur.²⁸¹ Bürokrasi açısından Osmanlı modernleşme dönemi, patriyarkal bürokrasiden yasal bürokrasiye geçiş girişimlerine şahit olmuştur.²⁸² Ancak hükümetin müdahale konusunda yetersiz kaldığı bölgelerde, bölge şartlarına vakıf olan yerel idareciler, zaman zaman meseleleri kendi insiyatiflerini kullanarak çözümlenemeyen durumlarda kalmışlardır. Rifâî’nin Kosova Maârif müdüriyeti sırasında, hükümetle irtibatlı olarak bölge sorunlarını halletmeye çalıştığı, fakat acil müdahale gerektiren durumlarda yerel idarecilerle işbirliği yaparak pratik çözümler ürettiği de anlaşılmaktadır. Osmanlılık bilinci içinde, birliğin muhafazası için yetkilerini kullanmıştır. Ken’ân Rifâî’nin, irtibatlı olduğu tebaayla olan ilişkilerinde insana hürmet anlayışla hareket ettiği ve burada yaşadığı zorlukların onun mânevî olgunluğunu hızlandırıcı bir etkisi olduğu söylenebilir.

²⁸⁰ Ken’ân Rifâî’den nakil ile Ayverdi, Araz, a.g.e., ss. 53-54.

²⁸¹ “Osmanlı toplumu gibi patrimonyal türde bir toplumda, başka deyimle, sosyal onur, statü ve mertebelerin mutlak egemen bir hükümdar tarafından belirlendiği bir toplumda bu gerçek daha da belirgindir.” Halil İncılık, *Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2003, s. 9.

²⁸² Güler’e göre Osmanlı modernleşme dönemi patriyarkal bürokrasiden yasal rasyonel bürokrasiye geçişin özelliklerini taşır. Tanzimat reformlarının bu geçişte önemli yeri olmuştur. Devlet memuriyetine girişte ve giriş usullerinde yeni düzenlemeler yapılmıştır. Bürokrasinin ihtiyaç duyduğu nitelikli memurların yetiştirilmeleri için Mekteb-i Maârif-i Adliyye ve Mekteb-i Ulûm-ı Edebiyye adlarında orta dereceli iki okul açılmıştır. Memur işe alım prosedürü belirlenmiş, memurlara düzenli maaş bağlanmıştır. Tanzimat’a kadar olan bu dönem sivil bürokrasinin üstünlüğünü ispatladığı bir dönemdir. En önemlisi bu dönemde ilk reformcu bürokrasi askeri ve sivil bürokrasiyi hazırlayan eğitim kurumlarının modernleştirilmesine yönelmiş olmalarıdır. Bkz. Tahsin Güler, “Osmanlı’da Siyâset ve Bürokrasi İlişkilerinin Tarihi Seyri”, *Isparta, Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, C. 19, S. 4 (2014), ss. 311-336.

2.5.5. Trabzon yılları (Mart 1896 - Ocak 1897)

Ken'ân Rifâî, 20 Mart 1896 tarihinde Trabzon vilâyeti²⁸³ Maârif Müdürlüğü'ne nakledilir. Rifâî, aynı esnada öğretmenlik görevine devam ederek Hıfzu's-Sıhha, Fransızca, Mâlûmat-ı Fenniyye [Fen bilgisi] ve Coğrafya dersleri vermiştir.

Yukarıdaki ifadeler nakil hadisesinin resmî tarafını teşkil eder. Rifâî'nin Trabzon'a nakledilişinin mânevî yönü ise bir “incizâb” hikâyesi ile izâh edilir. Aktarımlara göre Trabzon'da ikamet eden Mehmet Baba adlı meczup bir zât vardır. Rifâî ve annesi Trabzon'a taşındıkları gün, Trabzon'un meczuplarından bu zât, derhal Rifâî'nin hanesine gelerek kapıyı çalıp içeri girmiş, halk içindeki meczup halinden sıyrılarak, son derece mutedil bir ifade ile, Hatice Cenân Hanım ve Ken'ân Rifâî'nin Trabzon'a gelmeleri için uzun süredir dua ettiğini bildirmiştir. O günden sonra Mehmet Baba'nın, sık sık Rifâî'nin evine geldiği ve oradaki mânevî sohbetlere devam ettiği bu hususta nakledilen bilgiler arasındadır.²⁸⁴

²⁸³ Trabzon'un tarihi milattan önceye dayanır. Heat W. Lowry, Feridun Emecen, “Trabzon”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, (İSAM), 2012, C. 41, ss. 296-301; XIX. yüzyılın son yarısında Trabzon vilâyeti, önemli bir liman şehriydi ve burası transit ticaret açısından önemlidir. Cavit Akın, “XIX. Yüzyılın Son Yarısında Trabzon Vilâyeti”, *Trabzon Tarihi İlmi Toplantısı (6-7 Kasım 1998) Bildiriler*, Yıl 1998, Trabzon: Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları, 2000, ss. 198-199; 1977-78 Osmanlı-Rus Harbi sonrasında imzalanan Berlin Anlaşması'nın ağır şartları altında deniz ticaretindeki üstünlüğünü büyük ölçüde Batum'u kendi sınırları içerisine katan Rusya'ya bırakmıştır. Metin Eriş, (Kültür Konseyi Adına), *Trabzon*, İstanbul: Trabzon Valiliği Yayınları, 2016, s. 45; Evliyâ Çelebi'nin (ö. 1682) *Seyâhatnâme*'sinde sebeplerini ayrıntılı olarak verdiği üzere, Trabzon'da Yahudiler ile lazlar arasında öteden beri bir husûmet sürüp gitmektedir. Yücel Dağlı, “Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nde Trabzon”, *Trabzon Tarihi Sempozyumu Bildiriler*, haz. Kemal Çiçek, Kenan İnan, Hikmet Öksüz, Abdullah Saydam, Trabzon: Trabzon Belediyesi Yayınları, 1999, ss. 287-303; XIX. yüzyılın sonunda Trabzon'un nüfusu kırk beş bin civarındadır. Mehmet Akif Bal, *Trabzon Kronolojisi: M.Ö.800-M.S.2010*, İstanbul: y.y., 2009, s. 85; Trabzon halkı arasında yaygın olan meslek grupları; esnaf, tüccar ve çiftçidir. Sanayi çok gelişmiş olmayıp tekstil, deri, boya, mum imalat sanayi, gemi yapım sanayi gibi alanlarda hareketlilik görülmektedir; Melek Öksüz, XVIII. *Yüzyılın İkinci Yarısında Trabzon*, Toplum-Kültür-Ekonomi, Trabzon: Serander Yayınları, 2006, ss. 143-152, 245; Şehir 1892-1895 yılları arasında bir kolera salgınına tutulmuştur. Nedim İpek, “Trabzon'da Kolera, 1892-1895”, *Trabzon ve Çevresi Uluslararası Tarih, Dil ve Edebiyat Sempozyumu 3-5 Mayıs 2001*, C. I, Trabzon: Trabzon Valiliği Kültür Yayınları, 2002, ss. 399-411; Ekim 1895'te bir Ermeni isyanına şahit olmuştur. Hikmet Öksüz, “1895 Trabzon Olaylarının Yargıya İntikali ve İsyancı Ermenilerin Mahkeme Kayıtlarına Geçen İfadelerinin Sosyal Psikoloji Açısından Yorumu”, XX. *Yüzyıl Başlarında Trabzon, Toplumsal Tarih Yazıları*, Trabzon: Serander Yayınları, 2014, ss. 25-36; Söz konusu isyan, Rifâî'nin de ikameti sırasında yakın irtibat içinde olduğu vâli Kadri Bey'in müdâhelesiyle kısa zamanda bastırılmıştır. Mahmut Goloğlu, *Trabzon Tarihi, Fetihden Kurtuluşa Kadar*, Ankara: y.y., 1975, ss. 229-230

²⁸⁴ Ayverdi, Araz, , a.g.e., s. 53.

Bu dönemde Trabzon Medreselerindeki öğrenci sayısı dört yüz elli civarındadır.²⁸⁵ Ken'ân Rifâî'nin vilâyet Maârif müdürü olarak göreve başladığı 1897 yılı itibariyle, Trabzon'da iki idâdî mevcuttur. Bu okulların öğrenci profiline bakıldığında aralarında kız öğrenci bulunmadığı ve dört öğrenci hariç diğerlerinin Müslüman kesimden olduğu görülür.²⁸⁶

Ken'ân Rifâî'nin Trabzon Maârif müdürlüğü sırasında en çok ilgilendiği mevzular, maârifin mali meseleleridir. Yazışmalardan anlaşıldığı kadarıyla, gelir gider cetveli, vâridât, senetler, hasılât-ı umûmiye defterleri ve melfûfatı takip etmek yine öncelikli olarak müdürün bizzat ilgilendiği konulardır.²⁸⁷ 1896 yılı itibariyle vilâyet-i Trabzon'un çeşitli rüşdiyelerinden mezun olacak öğrenciler için, süratle beş yüz adet şehâdetnâme gönderilmesi yönündeki talebi, bölge rüşdiyelerinin durumu hakkında genel bir bilgi vermesi açısından kayda değerdir. İdâdî için istenen şehâdetnâme sayısı, rüşdiyeye göre daha azdır.²⁸⁸ Maârif müdürü Ken'ân Bey merkezden taşraya kadar eğitim-öğretimin ihtiyacı, eğitimcinin çalışma şartları ve performans durumlarıyla ilgilenmiştir. Ken'ân Rifâî'nin çalışanların performans durumunu takip ederek izin taleplerini Maârif Nizamnâmesi'ne uygun olarak değerlendirmek konusunda hassastır. Özel hayatında para ile ilgili işlerden -hata yapmak tehlikesi sebebiyle- çekinen Ken'ân Rifâî, maârif vazifesi gereği mali işlerle ilgilenmek durumunda kalmıştır. Bununla beraber Ken'ân Rifâî, evrakların tertibinden anlaşıldığı üzere maârifin mâli konularında hata yapmamak adına titiz bir şekilde çalışmaya gayret göstermiştir.²⁸⁹

Ken'ân Rifâî'nin Trabzon'da irtibatlı olduğu kimselerin başında vâli Kadri Bey (ö. 1903) bulunmaktadır. Vâli Kadri Bey, Padişah tarafından Trabzon'da ikameti istenen bir idarecidir²⁹⁰ ve uzun yıllardır aynı vazifededir. Vâli, Doğu ve Batı kültür

²⁸⁵ Mehmet Öncel Koç, Cesarettin Albayrak, Salih Özkan, Hasan Kanber, *Trabzon 2000*, Trabzon: Trabzon Valiliği Yayınları, s. 132; 1896 yılı itibariyle Trabzon merkez ve taşrada yaygın olan iptidâî mekteplerinin yanı sıra, rüşdiyeler, kız rüşdiyeleri, idâdîler, Trabzon merkezde Darülmuallimin (1890) ve Askeri Rüşdiye mevcuttur. Usûl-i cedîde ile eğitim veren mekteplerin sayısında artış gözlemlendiği gibi, 1891 yılında aynı şekilde yeni metodlarla eğitim veren İnas (Kız) Mektebi de açılmıştır. Akın, a.g.e., s. 197.

²⁸⁶ Abdurrahman Okuyan, *XIX. Yüzyılın Son Çeyreğinde Trabzon: Dinî, Sosyal ve Kültürel Hayat*, Trabzon: Kalem Yayınları, 2013, ss. 126-127.

²⁸⁷ BOA: MF.MKT., 323.38, (25 Muharrem 1314/ 6 Temmuz 1896): BOA: MF.MKT, 327.27., (13 Safer 1314/ 24 Temmuz 1896).

²⁸⁸ BOA: MF.MKT. 315 55, (29 Zilkade 1313/ 12 Mayıs 1896).

²⁸⁹ BOA: MF.MKT. 309.10 (21 Şevval 1313/ 5 Nisan 1896).

²⁹⁰ Sultan II. Abdülhamid'in kendisine teveccühü olduğu, vali Kadri Bey için çeşitli hayratta bulunduğu anlaşılıyor. II. Abdülhamid tarafından Hatuniye Camii yanına yaptırılan türbesi daha sonra yıkılmıştır.

mirasına hâkim, zeki, malumatlı, cerbezeli ve hoşsohbet bir şahsiyettir. Kadri Bey, 1903 yılında vazifesi başında vefat edinceye kadar on bir yıl Trabzon valiliğinde kalmıştır.²⁹¹ Ciddi ve disiplinli bir idareci de olan vâli Kadri Bey döneminde, bölgenin temel meseleleri kontrol altına alınmış ve bölge asayışı konusunda büyük ilerlemeler kaydedilmiştir. Kaçakçılık, Ermeni komitalarının tehditleri, Gürcü gençlerin ahlâk sınırlarını zorlayan davranışları, köy ağalarının zorbalıkları bunlardan birkaçıdır.²⁹² Kadri Bey, ünlü muharrir ve *Büyük Türk Lügati*'nin yazarı Hüseyin Kazım Bey'in²⁹³ babasıdır.²⁹⁴ Vali Kadri Bey Sultan ile şahsi irtibatı olan bir zattır. Trabzon Vâliliği'nden önce mâliye müsteşarlığında bulunmuştur. Vâli Sadrazam Ahmed Cevâd Paşa döneminde sadâret mektupçuluğu vazifesi için düşünülmüşse de vazife -Kadri Bey irtibatlı olmak şartıyla-Tevfik Bey'e verilmiştir.²⁹⁵ Vâli Kadri Bey uzun yıllar Trabzon'daki görevine devam ederek yine burada vefat etmiştir.

Kadri Bey'in, ilerleyen yıllarda Ken'ân Rifâî'ye gönderdiği aşağıdaki mektup, aralarındaki irtibatın mahiyetini göstermesi bakımından kayda değerdir:

4 Zilkade 1319/ 30 Kânûnusânî 1317/ 12 Şubat 1902 tarihli olanından bir kısım:

“Dâvet-i mânevîyye ile mübeşşer azizim! Allah biliyor ki çoktandır mektup alamadım. Ken'ân-ı sâhib-i vicdan nerededir, diye tahattur ederken, Medînetü'r-Resûl aleyhissalâtü vesselâmdan yazılmış 1 Eylül 1316 tarihli beşâretnâmenizi aldım. Hukuk-i insâniyyeye mahsus bayram tebrikine teşekkürle îade-i tebrik ederim. Gelelim bahse: Size bu memuriyet ve hizmet, tevcîh-i peygamberi ve ihsân-ı ilâhîdir, bahtiyarsınız. Mevlâ-yı müteal bu fakire de öyle bir saadet ihsan buyursun, âmin. O mukaddes mecliste bulunanlar nail oldukları tecelliyât-ı sübhâniyye nisbetinde gönül pazarlığından hâli olmayıp füyûzât-ı mânevîyyeye mazhar olurlar Evet azizim, öyle tecelliyat ve füyûzâtın mâhiyetini idrak, varlığa mahsustur. Halbuki sen yoksun, o benlikler vehm ü gümânındır, gâyet-i rabîta ve teslimiyet ve varlığı izâle ve zuhûra tebâiyet. İnsan geldiği yeri bilse ve kendisini bilse insan olur ama, o dâniş-i irfanî pazarlık uymayınca

Türbesinin resmi için bkz. Yaşar Bedri Özdemir, *Fotoğraf ve Gravürlerle Trabzon Şehrengizi*, Trabzon: Mor Taka Kitaplığı, 2011, s. 95.

²⁹¹ Mehmet Akif Bal, *Hatralarda Trabzon'un Yakın Tarihi*, Trabzon: ABP Yayınevi, 2004, s. 27.

²⁹² Hüseyin Albayrak, *Tarih İçinde Trabzon Valileri 1461-2007*, Trabzon: Trabzon Valiliği İl, Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2008, ss. 221-237.

²⁹³ H. Aliyar Demirci, a.g.m., s. 187.

²⁹⁴ Bkz. Nurettin Albayrak, “Hüseyin Kâzım Kadri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), C. 18, 1988, ss. 554-555.

²⁹⁵ İnal, a.g.e., C. VI-X, s. 1513.

vermiyorlar. Bundan dolayı çok şey söylediler. Halbuki sırr-ı aşkı söyleyen bilmez, bilenler söylemez.”²⁹⁶

Ken’ân Rifâî, Trabzon’da nisbeten daha verimli bir çalışma ortamı içerisinde bulunmuştur. Rifâî’nin bu dönemdeki uygulamaları, Trabzon’daki mesaisinin yedinci ayında bir terfi ve taltif ile neticelenmiştir:²⁹⁷ “Âtufetli efendim hazretleri, Vazâif-i memuriyetlerini hüsn ü îfâda müşâhede olan ikdâm ve mesaîleri cihetiyle şâyân-ı âtîfet-i seniyye oldukları.”²⁹⁸ Mabeyn’e gönderilen terfi metninde Rifâî’nin Trabzon’daki vazifeleri esnasında ortaya koyduğu tavır hakkında genel bir bilgi edinmemizi sağlayan ifadeler mevcuttur:

“Maârif Müdürleri meyânında hasâfet ve liyâkatleriyle kesb-i temyîz etmiş olan Trabzon Maârif Müdürü Ken’ân ve Sivas Maârif Müdürü Hulûsi [efendilere] ... kadar buldukları müteaddid maârif müdüriyetlerinde sâdikane ve mukaddimâne bezl-i mesaî ile hizemât-ı mebrûre ibrâz eylemiş olduklarına ve vazâif-i me’mûriyetlerine ikmâm ve ehemmiyetleri meşhûr olan bu gibi kudemâ-i me’mûriyyînin sadâkat-i karîne âtîfet-i seniyyeye mazhâriyetleri şân-ı âli muktezâ-yı celilinden bulunmasına mebnî gerek kendileri, gerek emsalleri için mûcib-i şevk ve gayret olmak üzere ...”²⁹⁹

Ken’ân Rifâî bir yandan Maârif tarafından terfi ve taltîf edilirken yine Maârif tarafından bir çalışanın maaş senedine yanlışlıkla yapıştırdığı eksik pul nedeniyle sorgulanmıştır.³⁰⁰ Tetkik esnasında ortaya çıkan bu durumun 90 kuruş bir cezası vardır. Trabzon’un yeni Maârif Müdürü, Ken’ân Rifâî’den bu tahsilatın yapılmasını uygun görmüş fakat daha sonra hatada muhasebecilerin payı olduğu ortaya çıkınca kararı geri çekmiştir. Bu durumdan, Ken’ân Rifâî’nin aktif olarak çalıştığı dönemde, memurların teftişinin titizlikle yapıldığı da anlaşılır ki dönemin Maârif teşkilatının çalışma prensipleri hakkında fikir vermesi bakımından kayda değerdir. Nitekim Maârif

²⁹⁶ Vali Hüseyin Kazım Bey’den nakil ile, Ayverdi, Araz, “Memuriyet Yılları ve Hayatla ilk Karşılaşmaları”, *Ken’ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 55.

²⁹⁷ BOA: DH.SAİD.72.405.

²⁹⁸ Terfian rütbe-i sâniye sınıfı sâniye tevcih edilmiştir. BOA: İ.TAL.107.96, (18 Receb 1314/ 23 Aralık 1896).

²⁹⁹ BOA: İ.TAL.,107.96, (8/9 Rebiyülevvel 1314/ 6 Ağustos 1312/ 18 Ağustos 1896): “Trabzon Maârif Müdürü Ken’ân Efendi’nin uhdesine terfian rütbe-i sâniye sınıf-ı sâniye tevcihi.”

³⁰⁰ BOA: MF.MKT., 4.15.37, (25 Rebiyülâhîr 1316/ 1 Eylül 1898): “Numûne-i Terakkî Müdürü Ken’ân Bey’in Trabzon Maârif müdürü iken maaş senedine yanlışlıkla eksik pul yapıştırıldığı anlaşıldığından, istenen ceza-yı nakdinin affedildiği.”

Nezâreti'nin kısa bir süre önce taltif ve terfi ettiği yüksek derece bir memurunu, çok küçük bir meblağın tasarrufu ile ilgili olarak takip etmesi bahsedilen hassasiyetin en açık bir örneğidir.

Ken'ân Rifâî annesinin hastalığı dolayısıyla Maârif Nezâreti'ne bir telgraf göndererek Trabzon'dan İstanbul'a tayinini talep eder. (Kasım 1896) Rifâî, İstanbul İdâsisi Müdür yardımcılığına tayin edildiğini bildiren telgrafi aldıktan sonra ailesi ile birlikte İstanbul'a doğru yola çıkar.³⁰¹ Ken'ân Rifâî, bahsi geçen okuldaki görevine başlamadan önce İstanbul'un ilk özel okulu olan Numûne-i Terakki Lisesi'ne müdür olarak atandığı haberini alır.³⁰² Rifâî'nin Numûne-i Terakki Lisesi Müdürlüğü'ne tayininde dönemin Maârif Nâzırı Zühdü Paşa'nın referansının etkili olduğu nakledilir. Aktarımlara göre, Sultan II. Abdülhamid Nazır Paşa'yı çağırarak Numûne-i Terakki'ye müdür olabilecek kapasitede güvenilir bir isim önermesini ister. Nâzır Zühdü Paşa, Pâdişah'a doğrudan Ken'ân Rifâî'nin ismini vermiştir. Durumu haber alan Rifâî, Zühdü Paşa'ya teşekkür ziyaretine gittiğinde, Paşa “bana teşekkür etme. Bunu doğrudan doğruya Allah yaptı. Pâdişâh, bana, oraya emniyetli bir adamını tâyin et, deyince, benim de ağzımdan senin ismin çıkıverdi”³⁰³ şeklinde mukabele eder. Nâzır Zühdü Paşa'nın yabancı okullar meselesi üzerine rapor yazarken Ken'ân Rifâî ile birlikte çalışmış olmasının onun güvenilir bir isim olarak Rifâî'yi önermesinde etkili olduğu söylenebilir.

2.5.6. İstanbul yılları (Ocak 1897 - Aralık 1900)

Ken'ân Rifâî'nin İstanbul'da resmî ilk vazifesi Dersaâdet Mekteb-i İdâdîsi müdüriyetidir, ancak bu vazifeye başlayamadan 14 Ocak 1897 tarihinde şehri 1200 kuruş maaşla, Numûne-i Terakkî Lisesi Müdüriyeti'ne ve aynı okulun coğrafya ve Fen bilgisi dersi öğretmenliğine nakledilmiştir.³⁰⁴

Rifâî 1897 Kasım ayı itibariyle İstanbul'a geldiğinde, şehrin atmosferi çalkantılıdır. İstanbul son üç ayı Ermeni gösterileri ve Osmanlı Bankası vakası ile

³⁰¹ BOA: MF.MKT.343, (01 Cemâziyelâhir 1314/ 7 Kasım 1896 “Trabzon Maârif Müdürü Ken'ân Bey'in istediği yere becâyışinin mümkün olmadığı.”

³⁰² Ken'ân Rifâî'den nakil ile, Ayverdi, Araz, “Memuriyet Yılları ve Hayatla ilk Karşılaşmaları”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 57.

³⁰³ Ayverdi, Araz, a.g.e., ss. 57-58.

³⁰⁴ BOA: MF.MKT., 347/26 (5 Şaban 1314/ 9 Ocak 1897): “Maârif'e devredilen Numune-i Terakkî Mektebi Müdüriyeti'ne, Dersaadet Mekteb-i İdadisi Müdür Muavini Hüseyin Saadet Bey'in, onun yerine de Trabzon Maârif Müdürü Ken'ân Bey'in tayini.”

geçirmiştir. Bunda Taşnak-Hınçak komitalarının etkisi büyüktür. Ermeni cemaatinin para yardımı ve mânevî yardımı ile beslenen teşkilât, 1896 yılında ani bir hücumla Bâbîâli'yi basmış, Osmanlı Bankası'na yürümüş ve şehir içinde kanlı bir ayaklanma başlamıştır. İstanbul halkı bu olayın tesirini atlatamadan³⁰⁵ belki daha trajik iki büyük hadiseyle sarsılmıştır. Bunlardan biri Çanakkale önlerinde demirlemiş İngiliz Donanması, diğeri ise Ruslar'ın her an İstanbul'u işgal edebileceği yönündeki söylentilerdir. İstanbul bu iki vâkıanın yarattığı kasvetli bir hava içindedir.³⁰⁶

Ken'ân Rifâî'nin göreve başladığı dönemde İstanbul,³⁰⁷ her ne kadar Avrupaî unsurlarla karışmış olsa da, en genel hatlarıyla bir Türk şehri görünümündedir. Bununla birlikte Tanzimat sonrası İstanbul'u, Batılılaşma'ya ve sosyo-kültürel hayattaki değişimlere açıktır.³⁰⁸ Bu dönemde İstanbul ve İstanbul halkı alaturka-alafranga ifadeleriyle özetlenebilecek bir ikilemin içindedir. Alaturka-alafranga kavram çiftine indirgenen söz konusu ikilem -dönemin romanlarına da konu olduğu şekliyle- Doğu-Batı, eski-yeni, geleneksel-modern, Şarklı İstanbul-Avrupavârî İstanbul şeklinde fiziksel ve psikolojik katmanlara sahiptir.³⁰⁹

Ken'ân Rifâî böyle bir atmosfer içerisinde göreve başladığında, öncelikle okulun genel başarı durumuyla ilgilenmek durumunda kalmıştır. Bu durum esasen biraz da Numûne-i Terakkî'nin kurucusu ve sâbık müdürü Nâdir Bey'in (ö. 1927) vaziyetiyle

³⁰⁵ Ayverdi, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, 1999

³⁰⁶ Halil İncalcık, *Devlet-i Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-IV*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017, s. 407.

³⁰⁷ Şehrin XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başındaki görüntüsünü en iyi şekilde resmeden kaynaklar şaşırtıcı bir şekilde İstanbul gezi rehberleridir. Şehir rehber kitapları ve bu eserlerden İstanbul hakkında elde edilen malumat için bkz. Onur İnal, "XIX. Yüzyıl Seyahat Rehberlerinde İstanbul", *Osmanlı İstanbul'u, II. Uluslararası Osmanlı İstanbul'u Sempozyumu, Bildiriler*, İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2014, ss. 277-286; Zeynep Çelik, *XIX. Yüzyılda Osmanlı Başkenti: Değişen İstanbul*, çev. Selim Deringil, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.

³⁰⁸ Bostancı, Keçecizade İzzet Fuâd Bey'in "İstanbul: İkinci Meşrûtiyetten Evvel ve Sonra" adlı yazı dizisini inceleyerek dönemin İstanbul'u, sosya-kültürel hayatı ve diğer ayrıntıları hakkında bazı bilgilere ulaşılır. Bkz. Kahraman Bostancı, "Keçecizâde İzzet Fuad Bey'in Gözüyle II. Meşrûtiyet Öncesi ve Sonrasında İstanbul", *VII. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi Bildirileri I: İstanbul Tarihi: Medeniyetlerin Buluşma Noktası Olarak İstanbul*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2012, ss. 275-287; "Rahatlıkla denilebilir ki XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başındaki İstanbul'un bugünkü imajı Batı değerlerinin benimsenmesine (veya reddine) bağlı olarak çoğu zaman yapay ve idealize bir şekil almakta ve tarihî gerçeklerden çok, bazı sosyal, politik ve kültürel özelemleri yansıtmaktadır." Dönemin fikir hayatı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Edhem Eldem, "Batılılaşma, Modernleşme ve Kozmopolitizm: XIX. Yüzyıl Sonu ve XX. Yüzyıl Başında İstanbul", *Osman Hamdi Bey ve Dönemi, Sempozyum 17-18 Aralık 1992*, haz. Zeynep Rona, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, 1993, s. 13.

³⁰⁹ Petr Kucera, "XIX. Yüzyıl Osmanlı-Türk Romanında Batılılaşan İstanbul ve Kültürel Eleştirisi", *VII. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi Bildirileri III: Edebiyat ve Folklorunda İstanbul*, Konya: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2012, ss. 452-453.

ilişkilidir.³¹⁰ İngiltere'deki tahsilinden sonra yurda dönerek özel lise statüsündeki Numûne-i Terakkiyi açan Nâdir Bey II. Abdülhamid'in saltanattan alınmasıyla ilgili planlar içindeyken yakalanmış ve sonrasında devlet okula el koymuştur. Esasen Müdür Nâdir Bey'in planları, eğlenmek için gittiği Tokatlıyan Oteli'nde kontrolünü kaybedercesine içtiği bir esnada padişah aleyhindeki ifadeleri ve bir darbe planını ağzından kaçırmayla ortaya çıkmıştır. Hadisenin ardından okul teftiş edilmiş bunun neticesinde başta Nadir Bey olmak üzere pek çok kişi sürgün edilmiştir. Bu esnada Numûne-i Terakkî'nin kadrosu da tamamiyle değiştirilmiştir. Okul, Ocak 1897 itibariyle resmî okul statüsü ile tekrar eğitime açıldığında, göreve gelen ilk müdür Ken'ân Rifâî'dir.³¹¹

Ken'ân Rifâî Numûne-i Terakkî müdürlüğüne başladıktan sonra, hükümetin yakın takibine girmiştir. Zira Numûne-i Terakkî, yukarıda bahsettiğimiz gibi önceki müdür Nadir Bey'in hükümet aleyhindeki tavrından dolayı Saray için endişe konusudur ve bu nedenle gözetim altındadır. Bu esnada Ken'ân Rifâî, ortaya atılan bir ihbar üzerine sorgulanmak amacıyla Mâbeyn'e çağırılmış, yapılan sorgulama neticesinde şüphelerin yersiz olduğuna kanaat getirilerek serbest bırakılmıştır.³¹²

Ken'ân Bey'in Numûne-i Terakkî Mekteb-i İdâdîsi müdürü olduğu dönemde, karşılaştığı ilk ve en önemli zorluk, resmî bir idâdî mektebi statüsünde olmasına rağmen okulun hâlâ özel okul muamelesi görmesidir. Bu nedenle Rifâî çalıştığı dönemde okulun değişen statüsü dolayısıyla, bazı vergilerden muaf olduğunu hatırlatmak üzere çeşitli makamlarla yazışmalar yapmak durumunda kalmıştır. Bu durum Numûne-i Terakkî için 1897-1909 yılları arasında devam eden bir sorundur. Yapılan yazışmalar da çoğunlukla bu husustaki zorlukları aşma yönündedir. Mesele 1901 yılında Ken'ân Rifâî'nin Medine'ye tayinine kadar bu minval üzere devam etmiştir.³¹³

Ken'ân Rifâî mektebin yeniden teşkilatlanması sırasında, okula öğrenci kazandırmak için çalışmıştır. Rifâî'nin okul ilanlarını yeterli görmeyerek üç defa daha ilan verilmesi yönündeki talebi karşılık bulmuş ve bu tedbirin ardından öğrenci sayısı

³¹⁰ Mehmet Nâdir hakkında bilgi için bkz. İhsân Fazlıoğlu, "Mehmed Nâdir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 2003, C. 28, ss. 499-500.

³¹¹ Nuri Güçtekin, *İstanbul Erkek Lisesi Tarihi (1884-1923)*, İstanbul: İstanbul Erkek Liseliler Eğitim Vakfı, 2016, s. 53.

³¹² Ayverdi, Araz, "Memuriyet Yılları ve Hayatla İlk Karşılaşmaları", *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 63.

³¹³ Güçtekin, a.g.e., s. 53.

artmıştır.³¹⁴ Ken'ân Rifâî'nin Numûne-i Terakkî müdürü imzasıyla Nezâret'e gönderdiği belgelerden anlaşıldığı üzere, Rifâî buradaki görevi süresince başta öğrenci sayısı olmak üzere, okulun mâli işleri ve memurlarının çalışma düzeni gibi konularla yakından ilgilenmiştir.³¹⁵

Numûne-i Terakki müdürü Ken'ân Rifâî'nin bu dönemdeki vazifesi, maârif müdürlüğüne göre daha düşük bir derece olup maaşı da, önceki görevlerine nisbeten daha azdır. Durum, Maârif Nezâreti tarafından incelenmiştir: "Numûne-i Terakki müdürü atûfetli Ken'ân Bey'in ifâ-yı vâzife husûsunda ikdâm ve gayreti müşâhede olunduğu, mektebe müdâvim talebenin gün be gün tezâyüd etmesiyle de müsbet bulunduğuna ve mümâileyh evvelce almakta olduğu maaştan daha dûn bir maaşla mekteb-i mezbûr müdüriyetine tâyin kılınmış olduğuna binâen muvafik re'yü âli cenâb."³¹⁶ Maârif Nezâreti tarafından yapılan değerlendirmeler sonucunda "Numûne-i Terakkî müdürü Ken'ân Bey'in üstün hizmetlerinden dolayı maaşına zam yapılması" yönünde bir karar alınarak yürürlüğe konulmuştur.

Ken'ân Rifâî bu dönemde Galatasaray Sultânîsi'nden arkadaşı Server Hilmi Bey'le karşılaşır ve ona Numûne-i Terakkî Lisesi'nin münhal olan doktorluğunu teklif eder.³¹⁷ Rifâî ile Server Bey, Numûne-i Terakkî'deki müşterek mesâîleri nedeniyle dostluklarında yeni bir dönem başlarlar. Rifâî Medine'de olduğu dönemde, Server Hilmi Bey ile irtibatına mektuplaşarak devam etmiştir. Bu mektuplar tasavvufi muhteva bakımından önemlidir. Ken'ân Rifâî, bu dönemde Muhyiddin İbnü'l-Arâbî (ö. 1240) ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin eserlerinden yaptığı tercümelemleri söz konusu mektuplar aracılığıyla Server Hilmi Bey ile paylaşır.³¹⁸ Ken'ân Rifâî'nin tasavvuf anlayışının inceleneceği üçüncü bölümde, bu mektuplardan bazıları tasavvufi muhteva bakımından değerlendirilecektir. Server Hilmi Bey Rifâî İstanbul'a döndükten sonra onun sohbet halkasında ve hizmetinde bulunmuştur.

³¹⁴ BOA: MF.MKT., 354.16, (01 Zilkade 1314/ 3 Nisan 1897); Sonradan açılışı yapıp muallimleri tayin olunan Numune-i Terakki Mektebi yedinci idadi sınıfında derslere başlandığına dair Numune Terakki Mektebi müdürünün yazısı; BOA: MF.MKT., 451.66, (27 Muharrem 1317/ 7 Haziran 1899): Nümune-i Terakki Mektebi'nin imtihan-ı umumisinde, müdürlükçe takdim olunan defterde isimleri bildirilen mümeyyizlerin hazır bulunmaları için tebligat yapılması; BOA: MF.MKT.525.11, (13 Cemâziyelevvel 1318/ 8 Eylül 1900): Numune-i Terakki Mektebi'nin açılışı ile ilgili ilan yetersiz kaldığından üç defa daha ilan yapılması.

³¹⁵ BOA: MF.MKT. 354.16; BOA: MF.MKT., 451.66.

³¹⁶ BOA: MF.MKT., 527.35, (06 Cemâziyelâhır 1318/ 1 Ekim 1900): Terakki Numune Mektebi Müdürü Ken'ân Bey'in üstün hizmetlerinden dolayı maaşına zam yapılması.

³¹⁷ Halifeleri bölümünde Server Hilmi Bey hakkında ayrıntılı olarak bilgi verilecektir.

³¹⁸ Ken'ân Rifâî ve Server Bey'in mektuplarına bir örnek için bkz. Ek 2.

Ken'ân Rifâî, İstanbul'a tayininden yaklaşık üç ay sonra, Medîne-i Münevvere'de görev almak için başvurularında bulunmaya başlamıştır. Bu başvurunun gerekçesini Rifâî şu şekilde ifade eder: "Bilâhire ya'ni on sene sonra gördüğüm işâret-i pür beşâret-i Hazret-i Peygamberî üzerine Medîne-i Münevvere'ye gitmiş ve Mekteb-i İdâdî'nin küşâdı bu abd-i ahkara nasîb olarak birkaç sene orada hizmet şerefîyle mübâhî olmuş idim."³¹⁹ Medine'de vazife alma yönündeki arayışlarına devam eden Rifâî, gereken resmî izni kısa sürede alamamıştır. Bu arayışlar sırasında Medine'ye gidebilmesi için aracı olması ümidiyle Saray'da bulunan ahabaplardan İsmail Ağa'yı ve onun vesileyle tanıştığı Musâhip Nâdir Ağa'yı sık sık ziyaret etmektedir.³²⁰

Osmanlı saray teşkilâtında musahip ünvanı, vezir ve beylerbeyinden, gerek şahsiyeti gerek bilgisiyle temâyüz etmiş ve padişaha danışmanlık yapan saray görevlileri için kullanılmaktaydı.³²¹ Kendi aralarında da bir derecelenme olduğu görülen musahiplerden, Ken'ân Rifâî'nin irtibatlı olduğu İsmail ve Nâdir Ağa da bu zümredendir. İsmail Ağa, Topkapı Sarayı Kasr-ı Hümayun Bekçibaşısıdır³²² ve yakında emekli olmak üzeredir. Nadir Ağa da Yıldız Sarayı'na arzuhalleri iletmekle görevli ve müşkillerin çözülmesinde anahtar konumda bulunan, kıdemli bir muhasiptir.³²³ Bahsedilen iki isim o dönemde çeşitli maruzatları dinleyip hâl çaresi bulmakta mâhir iki saray görevlisidir. Adı geçen müsahipler Numûne-i Terakki müdürü Ken'ân Bey'in Medine'ye tayin talebinin ilgili makamlara iletilmesinde etkili olmuşlardır.

Ken'ân Rifâî, Medine'ye tayinini beklerken annesi ve eşi hazırlık yapmak üzere önceden Medine'ye gider ve Şerîfe Azize Hanım'ın evine misafir olur. Şerîfe Azize Mekke emîri Abdülmuttalib'in kızıdır. Buna göre ailenin Mekke emiri ve ailesi ile o günlerin öncesinde tesis edilen bir hukukunun olduğu söylenebilir. Babası Abdülhalim Bey'in, Hicâz Vilâyeti Posta ve Telgraf Müdürlüğü'nde bulunduğu dikkate alındığında,

³¹⁹ Rifâî, *Rehber-i Sâlikîn*, s. 20.

³²⁰ a.g.e., s. 64.

³²¹ Resmî bir özellik taşıyan musâhibin, devlet işlerinde, iç ve dış meselelerde görüşlerine başvuru mülhim bir kimse olup hak ve hukuka riâyetkâr, ölçülü, kerem sahibi olması, aynı zamanda devlet ve saltanata zarar verebilecek hususları açık ve güzel misallerle sultana aktarabilecek şekilde fasih ve edip olması dikkate alınmıştır. Daha fazla bilgi için bkz. Mehmet İpşirli, "Musâhib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, C. 31, ss. 230-231.

³²² BOA: İ..ML., 3411, (11 Cemâziyelevvel 1317/ 17 Eylül 1899).

³²³ BOA: BEO., 3563.267161, (12 Cemâziyelevvel 1327/ 1 Haziran 1909).

söz konusu irtibatın Abdülhalim Bey'in görevi sırasında kurulmuş olması mümkündür.³²⁴

Başvurudan iki sene sonra Ken'ân Rifâî, Maârif Nezâreti tarafından çağrılmış ve Medîne-i Münevvere'de kurulum aşamasında olan İdâdî-i Hamîdî Müdürlüğü'ne gitme hususunda görüşü istenmiştir.³²⁵ Teklifi derhal kabul eden Ken'ân Rifâî, ilerleyen yıllarda o günlere ait hislerini “oraya değil müdürlük veya mubassırlık, hademelikle gönderseler yine gidecektim”³²⁶ ifadeleriyle aktaracaktır.

2.5.7. Medine yılları (Şubat 1901 - Nisan 1904)

Ken'ân Rifâî 22 Aralık 1900 tarihinde Numûne-i Terakkî müdüriyeti ile muallimlik vazifesinden kendi arzusuyla ayrılmış ve 14 Şubat 1901'de Medine-i Münevvere Mekteb-i İdâdîsi Müdüriyeti'ne başlamıştır.³²⁷ Aynı esnada İdâdî-i Hamîdî'nin Coğrafya, Tarih, Türkçe ve Ahlâk dersi öğretmenliklerinde de bulunmuştur. Başladığı tarih itibariyle, maaşı 1520 kuruştur. Sonraki dönemde mektebin Tarih dersi yerine Kitâbet ve Mâlûmât-ı zer'iyye (Ziraat Bilgisi) derslerinin öğretmenliğini de üstlenmiştir.³²⁸

Ken'ân Rifâî Medine'ye giderken o sırada henüz Hicâz demiryolu yapılmadığından, İskenderiye ve Mısır üzerinden Yanbuğ'a geçmiş, daha sonra deve kervanları ile şehre ulaşmıştır.³²⁹ Medîne'ye hasta ve yorgun olarak varan Rifâî,

³²⁴ BOA: BEO., 997.74728, (24 Rebiyülevvel 1315/ 23 Ağustos 1897): “Mekke-i Mükerrerme Müdüriyeti-i Hazinesi'nde biriken maaşının kendilerine ödenmesine dair Şerif Abdülmuttalib Efendi merhûmun kızı Şerife Azize ile torunu Münire Hanımlar tarafından verilen arzuhâlin leffen gönderildiği, mealine göre gereğinin yapılması”; BOA: DH.MKT., 1502.89, (10 Ramazan 1305/ 21 Mayıs 1888): “Fizan havâlisi ahâlisinin delillik hizmetinin Medine ahâlisinden Şerife Azize, Fatıma Bedor ve Hayrunnisa ile bunların vekili bulunan Seyyid Şefik'ten alınarak Abdülcevad'a verilmesine engel olunması”; BOA: BEO: 2888.21653, (18 Cemâziyelâhır 1324/ 9 Ağustos 1906): “Emir-i Mekke-i Mükerrerme Ali Paşa Hazretlerinin Siyadet maaşının 660 kuruşunun Şerife Azze (Azize) Hanım'ın maaşına zammı ve bin kuruşun müşarünileyin kerimesi Aişe Hanım'a tahsisi.”

³²⁵ Ken'ân Rifâî'den nakil ile, Ayverdi, Araz, “Memuriyet Yılları ve Hayatla ilk Karşılaşmaları”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 65.

³²⁶ Rifâî, *Sohbetler*, s. 501.

³²⁷ BOA: DH.SAİD., 72.405.

³²⁸ BOA: DH.SAİD.72.405; BOA: MF.MKT.562.36, (21 Safer 1319/ 9 Haziran 1901): “Medine-i Münevvere İdadisi Türkçe Muallimliği'ne Mektep Müdürü Ken'ân Bey, Hıfzussıhha Muallimliği'ne, Gureba Hastanesi Tabibi Emin Efendi'nin tayin olduğu.”

³²⁹ Rifâî'nin Yanbuğ üzerinden gitmesinin öncelikli sebebi henüz Bağdat Demiryolu projesinin tamamlanmamış olması olabilir. Aynı zamanda Şam üzerinden deveye yapılan yolculuğun da güvenlikle ilgili problemleri olduğu düşünüldüğünde yine bu güzergâhı tercih etmiş olduğu söylenebilir. Bilineceği gibi bu dönemde Şam ile Medine arasındaki yolculuğun asayişle ilgili bazı problemleri bulunmaktaydı. Esasen Bedevilerin saldırgan tavırlarından kaynaklanan bu güvensizliğin tarihi, XIX. yüzyıldan öncesine dayanır. Konuyla ilgili olarak bkz. Faruk Doğan, “XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Şam-Medine Hac Yolu ve Güvenliği: Cerde Başbuğuluğu”, *Tarih Okulu Dergisi*, S. 15

Medine'nin tek doktoru Emin Efendi isimli bir zâtın hazırladığı ilaçlarla kısa sürede iyileşerek, vazifesinin başına geçmiştir. Doktor Emin Efendi'nin ilerleyen yıllarda İstanbul Gurebâ Hastanesi reisliğinde bulunurken de Rifâî ile irtibatını sürdürdüğü *Sohbetler* adlı eserde ona yönelik atıflardan anlaşılmaktadır. İlerleyen yıllarda Medine yangınında harap olan İdâdî-i Hâmidî binası, doktor Emin Bey'in eşi tarafından tamir ettirilmiş ve akabinde Bâbîâli tarafından nişan ile ödüllendirilmiştir.³³⁰

Ken'ân Rifâî'nin Sicill-i Ahvâl belgesinde konu izah edilirken, Rifâî'nin Numûne-i Terakkî müdüriyet ve öğretmenliğinden kendi isteğiyle ayrıldığı ve yine Medine'deki vazifeye kendi isteğiyle gittiği husûsuna vurgu yapıldığı görülür. Zira İstanbul'da böyle mühim bir görevden sonra Doğu vilâyetlerinde, hâssaten Hicaz bölgesinde bir vazifeye gitmek, herhangi bir açıklama düşülmemesi halinde çoğunlukla bir sürgün anlamındadır. Oysa Rifâî'nin tayininde tamamen gönüllülük esastır. Maârif Nezâreti açısından bu durum sıradışı bulunarak, konu Ken'ân Rifâî'nin memuriyetiyle ilgili sicil belgesine olduğu gibi aktarılmıştır. Rifâî'nin aşağıdaki ifadeleri, hadiseye ışık tutması bakımından önemlidir:

“Ben oraya aşk ile gittim. Gözüm başka şey görmüyordu. İstanbul'da vazifem çok parlaktı. Bu vazifeyi terk ederek oraya gideceğim için maâriften: Orası çöldür, buradaki güzel işini bırakıp da nasıl gidiyorsun, deli misin, sen? diyorlardı. Halbuki oraya değil müdürlük, mubassırlık veya hademelikle gönderseler yine gidecektim.”³³¹

Ken'ân Rifâî, bu işaretin ardından, gereken başvuruları yapmış, ancak görevlendirilmesi yaklaşık üç yıl sonra gerçekleşmiştir. Ken'ân Rifâî, Medine'ye geldiğinde³³² Medine İdâdîsi kurulma aşamasındadır. Henüz inşaat halinde olan ve

(2013), ss. 127-157; Yanbuğu'l-Bahr Kasabası, Medine-i Münevvere'nin batı yönünde ve Kızıldeniz sahilindedir. Yanbuğ Limanı ile Medine arası yol, o zamanki imkânlarla elli üç saattir. Güzel bir liman şehri olan Yanbuğ, Medine'nin limanı konumundadır ve Hicaz demiryolu tamamlanıncaya kadar Medine'ye yolculuklarda sıkça kullanılmıştır. Yanbuğ hakkında bilgi için bkz. Muhammed el-Emîn el-Mekkî, *Osmanlı Pâdişâhlarının Haremeyn Hizmetleri*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008, s. 118.

³³⁰ BOA: MF.MKT., 1035.40, (18 Zilhicce 1325/ 18 Ocak 1908): “Medine-i Münevvere İdâdîsi'ndeki yangında harap olan bazı yerlerin tamirinin Gureba Hastahanesi Reisi Emin Bey'in eşi tarafından yaptırıldığından kendisine *Şefkat Nişânı* verilmesi talebi.”

³³¹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 501.

³³² Medine, Osmanlı döneminde, devletin kutsal yerlere ve Hz. Peygamber soyundan gelen emir ailesine gösterdiği hürmet nedeniyle daima imtiyazlı bir statüde bulunmuş ve merkezî hükûmet tarafından Mekke emirliğine bağlı olan statüsü korunmuştur. Zaman içerisinde yarımadanın Yemen'e kadar uzanan kesimleri ele geçirilerek, Haremeyn'e uzanan hac yolları güvence altına alınmıştır. Hassaten

aslında bir rüşdiye olması planlanan mektep, İstanbul'dan yeni bir müdürün geleceği yönündeki haberlerle birlikte idâdiye çevrilmiştir.³³³ İdâdi-i Hamidî, bünyesinde rüşdiye eğitiminin de verildiği bir kurumdur.³³⁴ Müdür yardımcısı ve İdâdi'nin öğretmen kadrosunun tayini, mektep müdürü Ken'ân Bey'in vazifesine başlamasından sonra gerçekleştirilmiştir. Müdür muavinliğine ve bazı derslerin muallimliğine, Dârümuallimîn-i Âliye mezunlarından Tefik Efendi tayin edilmiştir.³³⁵ O esnada öğrencinin okulda okuyacağı kitap ve eğitim-öğretimin devamı için gerekli olan materyaller Maârif tarafından ücretsiz olarak temin edilmiş ve Posta-Telgraf Nezâreti kanalıyla yine ücretsiz olarak mektebe ulaştırılmıştır.³³⁶ Mükafat töreni tertip edilmesi okulun başlıca faaliyetleri arasındadır ve bir çok defa gereken evraklar doğrudan İstanbul'daki Maârif Nezâreti tarafından hazırlanarak mektebe gönderilmektedir.³³⁷ Öğrenci sayısının devamlı artmasından dolayı Mektep idâresi tarafından sınıf ihtiyacını karşılamaya yönelik olarak okula ikinci bir sınıf açılmış sonrasında yine ihtiyaca binaen eğitim ve memur kadrosunda genişlemeye gidilmiştir.³³⁸ Ken'ân Rifâi ve yeni eğitimci

Tanzimat ve XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı Devleti, Haremeyn'de merkezî hükûmetin etkinliğini arttıran tedbirler almaya başlamıştır. Merkezileşme anlayışının bir parçası olarak Hicâz Demiryolu'nun tadrîcî fakat istikrarlı bir şekilde Medine'ye ulaştırılması, telgraf hattının çekilmesi gibi tedbirler bu cümledendir. Osmanlı Devleti bu dönemde, Medine'yi güneydeki ileri bir karakolu haline getirmeyi hedeflemiş ve söz konusu uygulamalarıyla da büyük ölçüde bunu başarmıştır. Rifâi'nin çalışma hayatı boyunca, Batı'dan Doğu'ya görev aldığı vilayetlerin birçoğu bahsi geçen özelliği göstermektedir. Medine halkı Kanûni Sultan Süleyman döneminde, bilhassa hac zamanı artan Bedevî istilâlarına karşı şehri korumak maksadıyla yükseltilmiş sur içinde yaşıyordu. Sûr içi düzenli mimârî yapılardan oluşuyor; bu durum şehrin etrafından bedevî kabilelerine doğru gittikçe dağınıklaşan bir görüntü arz ediyordu. "Medine emîri Mekke emîrine tâbi olup herhangi bir siyasî etkinliği bulunmuyor, şehirde Osmanlı otoritesi merkezî hükûmetin tayin ettiği şeyhülharem ve ordu kumandanı tarafından temsil ediliyordu." İdâresi askerî olup ferik rütbesinde muhafızlar tarafından yönetiliyordu. Dönemin Medînesi; Yanbuu'l-Bahr, Hayber, Umm lecc, el-Vech, el-Ulâ, Dubâ, Müveylih, Akabe, Suveyrikiyye kaza ve nâhiyelerinden oluşmaktadır, ancak idarî sahası daha geniştir. Bkz. el-Mekkî, a.g.e., s. 117.

³³³ BOA: İ.MF., 6.58, (05 Şevval 1318/ 26 Ocak 1901): "Medine'de inşasına başlanan mekteb-i rüşdiyenin idâdi mektebi yapılması ve tayin olunan müdür ve muallimler için maaş tahsisi."

³³⁴ BOA: MF.MKT., 783.80: "Medine-i Münevvere İdâdîsi'nde rüşdiyeyi okuyup şehâdetnamesini alan Halid Efendi'nin Darüşşafaka'ya kabulü."

³³⁵ BOA: MF.MKT., 548.38, (05 Zilhicce 1318/ 26 Mart 1901): "Medine İdâdîsi Müdür Muavinliği'ne ve bazı derslere Darümuallimin-i Aliye mezunlarından Tefik Efendi'nin tayin edildiği."

³³⁶ BOA: MF.MKT., 606.33, (05 Zilhicce 1318/ 26 Mart 1901): "Medine İdâdîsi talebelerine dağıtılmak üzere gönderilen kitapların ücretsiz sevkinin Posta ve Telgraf Nezâreti'ne bildirildiği"; BOA: MF.MKT., 622.47, (13 Muharrem 1320/ 22 Nisan 1902): "Medine İdâdîsi'nce talebelere ücretsiz dağıtılmak üzere talep edilen kitap ve risâlelerin gönderildiği"; BOA: MF.MKT., 853.23 (04 Mart 1323/ 9 Mayıs 1905): "Medine İdâdîsi'nin talep ettiği defter ve evrakın mahallince tabettirilmesi."

³³⁷ BOA: MF.MKT., 848.40, (15 Safer 1323/ 21 Nisan 1905).

³³⁸ BOA: MF.MKT., 722.42, (07 Cemâziyelevvel 1321/ 30 Temmuz 1903).

kadrosu, kısa bir süre önce eğitim öğretime başlayan İdâdî-i Hamîdî'nin gelişmesi için birlikte çalışmışlardır.³³⁹

Açılış tarihi itibarıyla Medine İdâdîsi, muhitinde bir eğitim-öğretim etkinliğine vesile olmuştur. Buna göre okulun civarında yeni iptidâî mektepleri açılmış, bu mekteplere yeni eğitim kadroları tayin edilmiştir.³⁴⁰ Ken'ân Bey, Medine'deki görevini Maârif Nezâreti'yle irtibatlı olarak sürdürmüş, okulun birçok ihtiyacının mahalli imkânlar kullanılarak tedârikine çalışmıştır. Rifâî'nin uygulamalarıyla Medine'de maârifin gelişmesine öncülük ettiği ve yeni usullerin tatbikinde bölge şartlarına vâkıf olarak, pratik çözümler geliştirdiği söylenebilir.³⁴¹

Gerçekten de Ken'ân Rifâî, Medine'ye idâdî müdürü sıfatı ile geldiğinde, bir mektebin hizmet verebilmesi için gereken iki temel unsuru temin etmek durumunda kalmıştır ki bunlardan biri mektep binası, diğeri de öğrencidir. Okulda toplamda yirmi öğrenci vardır. Rifâî, İdâdî-i Hamîdî'nin îmarı tamamlanıncaya kadar derslere Harem-i Şerif'in çatısı altında başlar: “Talebeyi toplayıp, Harem-i Şerifte, Hazret-i Peygamber'in huzurunda bir ağızdan salât u selâm getirmek, benim için en büyük dünya saadetlerinin üstünde idi.”³⁴² Bu durum çok sürmemiştir. Rifâî kısa sürede inşa ve kurulumuna muvaffak olduğu okul bünyesinde, İstanbul okullarından getirdiği en yeni usulleri (usûl-i cedîde) takip eden bir eğitim programı ile tedrisata başlamıştır. O vakit Ravza'da yaşadığı sahnelerin benzerlerine mektebin çatısı altında şahit olmaya başlamıştır: “Medîne çocuklarının rast geldikleri yerde elimi öpmeleri ve sınıftan çıkacağım vakit veda makamında onlara ‘Fî-emânillâh’ deyip karşılığında ‘Ehlen ve sehlen ve merhaba’ diye cevap vermelerinden duyduğum lezzeti hiçbir lezzete değişmem!”³⁴³ Ancak yerli, sâdat ve eşraf çocuklarından oluşan mektepteki talebe sayısının artırılması gereklidir. Ken'ân Rifâî bu amaçla Medine'deki eşraf ile civardaki bedevi kabilelerin büyükleriyle görüşmelere koyulur. Bir devlet okulu olan İdâdî-yi Hamîdî'nin eğitim dili

³³⁹ BOA: MF.MKT., 713.29, (18 Rebiyülevvel 1321/ 14 Haziran 1903): “Medine İdâdîsi'ne ilâve edilen bir sınıftan dolayı memurin maaşlarından gerekli kesintilerin yapılması”; BOA: MF.MKT., 72, (07 Cemâziyelevvel 1321/ 1 Ağustos 1903): “Değiştirilen idâdî programları gereğince Medine İdâdîsi'ne yapılan tâyinler.”

³⁴⁰ BOA: MF.MKT., 754.36, (07 Şevval 1321/ 27 Aralık 1903).

³⁴¹ BOA: MF.MKT., 800.69, (20 Cemâziyelâhır 1322/ 1 Eylül 1904): “Medine İdâdî Mektebi eğitim heyetinin, eğitim yılı başlangıcından itibaren yeni programa göre deftere kaydedilerek durumları hakkında bilgi verilmesi gerektiği.”

³⁴² Rifâî, a.g.e., s. 501.

³⁴³ Rifâî'den nakil ile, Ayverdi, Araz, “Medine ve Kendi Kendine Erişme”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 92.

Osmanlıcadır. Arap öğrenciler için özel olarak bir Türkçe dersi konulmuş ve ders öğretmenliğini Ken'ân Rifâî üstlenmiştir.

Yukarıda Ken'ân Rifâî'nin, henüz Galatasaray Sultanisi'nde öğrenci iken, fasih Arapçadan Türkçeye ve Türkçeden Arapçaya tercüme hususunda başarılı olduğu kaydedilmişti. Bununla beraber Ken'ân Rifâî, kısa sürede Medine halkının diline de aşina olur. Hatta burada bulunduğu süre içerisinde Türklere yerel Arapçayı öğretmek amacıyla *Kırk Derste Arapça* isimli bir eser de kaleme almıştır.³⁴⁴ Dil kabiliyeti ile kısa zamanda Medinelileri etkileyen Ken'ân Rifâî, ahâlî ve seyyid çocuklarından birçoğunu mektebe çekmeyi başarır. Ancak Rifâî'nin bununla kalmayarak bedevî kabileleriyle irtibat kurduğu ve bu bölgeden de okula öğrenci kazandığı görülür.³⁴⁵ Meselenin eğitimle ilgili hudûdları aşan tarafı ise bedevîlerin Ken'ân Rifâî'ye olan muhabbetleridir. Ken'ân Rifâî Medîne'de bulunduğu süre içerisinde, Bedeviler onu çadırlarına davet etmeye, kendi gelenekleriyle ikramlarda bulunmaya ve olası bir asayişsizlik durumunda ara bulucu olarak ona istinâd etmeye devam etmişlerdir.³⁴⁶ Bu gibi aktarımlardan Ken'ân Rifâî'nin öğrenci sayısı günden güne artan İdâdî-yi Hâmidî'de İstanbul'dan getirdiği en yeni metodları tatbik ettiği bir tedrisata başladığı ve uygulamaları konusunda şehrî ve bedevî halkın desteğini kazandığı anlaşılmaktadır.³⁴⁷

Ken'ân Rifâî'nin çalışmaları yerel idarecilerin de farklı bir şekilde dikkatini çekmiştir. Şeyhü'l-Harem Osman Paşa'nın Rifâî'nin İstanbul'da Numûne-i Terakkî gibi önemli bir okulun müdüriyetini bırakarak Medine çöllerinde yeni kurulan bir idâdînin başına gelmesine uzun zaman şüpheyle baktığı ve bu hamlenin arkasında farklı bir niyet aradığı nakledilir. Ancak bu durum çok sürmemiş Şeyhü'l-Harem Osman Paşa bir süre sonra müdür Ken'ân Rifâî'nin gayretini görerek, onunla bölge meselelerini halletmek hususunda iş birliği içinde olmuştur.³⁴⁸ İlerleyen zamanlarda Paşa Rifâî'nin çalışmalarını takdir ederek “hizmetlerine karşılık rütbe ile taltifleri” için Bâbîâlî'ye istidâlar göndermiştir. Şeyhü'l-Harem'in nezârete ilettiği istidâ metni Rifâî'nin Medine'deki ilk tasarrufâtı hakkında bilgi vermesi bakımından önemlidir.

³⁴⁴ Eserleri kısmında detaylı bilgi verilecektir.

³⁴⁵ Bu ziyaretlerden sonra bedevî çocuklarının da idâdiye kayıt olduğu, hatta aralarında Rifâî'yi çok severek hayat boyu yanından ayrılmayanlar bulunduğu kaydedilmektedir. Ömer ve Hâlit isimli iki öğrencisi Medine'den İstanbul'a taşınmış ve buraya yerleşmişlerdir. Bkz. Ayverdi, Araz, “Medîne ve Kendi Kendine Erişme”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 94.

³⁴⁶ a.g.e., ss. 91-92.

³⁴⁷ a.g.e., s. 90.

³⁴⁸ a.g.e., s. 95.

Şeyhü'l-Harem Osman Paşa'nın taltîf metninden³⁴⁹ Ken'ân Rifâî'nin Medine'deki ilk tasarrufâtı hakkında şu bilgilere ulaşılır: Ken'ân Rifâî İdâdî müdürlüğüne başladığı gün itibariyle eğitim ıslahatlarını uygulamaya yönünde harekete geçmiş ve İstanbul'a döndüğü güne kadar aralıksız olarak çalışmıştır. Kurulduğu sırada yirmi beş öğrenciyi geçmeyen okul nüfusu, müdür Ken'ân Rifâî'nin zamanında günden güne artarak yüz seksene ulaşmıştır. Ken'ân Rifâî hiç okul yüzü görmemiş bedevî ve şehrî bir çok çocuğu okul ve öğretmen ile tanıştırmıştır. Medine ve civar beldelerin eşrafiyla müzâkerelere koyularak maârifin bir nimet ve kıymet olduğu gerçeğini onlara tasdîk ettirmiştir. Nezâretle irtibat kurarak, Medine çevresinde devletin iptidâî mektepleri açmasına öncülük etmiştir. Osman Paşa, bu gibi hizmetleri sebebiyle Müdür Ken'ân Rifâî'nin Medine ve civar semtlerde son derece sevilen ve hürmet edilen bir kimse olduğunu kaydeder.³⁵⁰

Medîne ahâlisi Rifâî'ye son derece teveccüh gösterir ve akşam ile yatsı arasında yapılan toplantılarda mutlaka onu da görmek ister. Dağıstan kahramanı Şeyh Şâmil'in (ö. 1871) oğlu Kâmil Paşa (ö. 1930), Şeyhü'l-Harem Osman Ferit Paşa (ö. 1912), Nâibü'l-Harem Halil Ağa, Harem-i Şerif Müdürü Nizâmeddin Bey, Doktor Emin Efendi, Eczâcî Enver Bey, Medine yerlilerinden Esat Berrî, Seyyid Safî, Nakîbüleşrâf Seyyid Ali Bâfakih'in toplantılara katılan isimler arasındadır.³⁵¹

Ken'ân Rifâî'nin eserlerinde, kendi anlatımıyla Medine dönemine ait anılar oldukça geniş yer tutar. Eserlerinde, bu döneme ait anekdotları değerlendirmek anlamlıdır. Öncelikle Şeyhe göre Medine şehri bütünüyle mucizevi haller ve işlerle doludur. Rifâî'nin tabiriyle “pek acayip bir yerdir. Orada her şey dakîkası dakikasına meydana çıkar.”³⁵² Bu acayip ve mûcizevi haller cümlesinden olmak üzere Rifâî'nin eserlerinde yer alan hâtıralar onun Medine'deki hayatının ayrıntılarını ve Medine ile ilgili his ve kanaatlerini tespit etme bakımından önemlidir.

İfadelerden anlaşıldığı üzere onun hayatının odağı Harem-i Şerif'tir. Burada metinlerde geçen Harem-i Şerif ifadesi, Hz. Peygamber (s.a.s.)'ın Mescidi ve Ravza-i Mutahhara için kullanılan bir terkiptir. Bahsi geçen isimler Rifâî'nin Ravza-i Mutahhara

³⁴⁹ BOA: MF.MKT., 749.29, (23 Teşrinievvel 1321/ 5 Kasım 1903).

³⁵⁰ BOA: MF.MKT., 618.72, (24 Zilhicce 1319/ 3 Nisan 1902): “Medine, Haleb ve Aydın idâdî müdürleri Ken'ân, Mehmed Faik ve Hasan Tahsin ile Görice İdâdîsi Hat, Türkçe ve Kitâbet Muallimi Hüseyin Hüsnü Efendilerin hizmetlerine karşılık rütbe ile taltifleri için Bâbiâli'den izin isteği.”

³⁵¹ Ayverdi, Araz, a.g.e., ss. 91-94.

³⁵² Rifâî, *Sohbetler*, s. 501.

etrafında bulunduğu kimselerdir. Örneğin Rifâî, ulemâdan bir zât olan Ali Efendi'den bahseder. Birlikte Harem-i Şerif'te namaz kıldıkları esnada Ali Efendi'nin yanındaki kimseden müşteki bir edayla namazının fasit olduğunu ifade etmesi üzerine Ken'ân Rifâî, “onun hareketlerinden sana ne? Namaz kılarken etrafımızı görmeyecek kadar huzur içinde olmamız lâzım değil mi?”³⁵³ ifadeleriyle bu zâtı ikaz etmiştir. Bir gün de Harem-i Şerif'te diz çökerek oturmasından mütevellit vücûdunda duyduğu rahatsızlığı fark eden bir zât tarafından Rifâî “ya efendi, huzûrunu bozma da bağdaş kur otur, rahat et, zararı yok!” sözleriyle uyarılmış ve ardından “öyle ya huzursuz diz çöküp oturmaktansa, huzûr ile bağdaş kurarak oturmak elbet daha iyi... edep sâde zâhirî hareketler ve görünüşler ile değildir. Sen kalpte huzûrunu muhâfazaya dikkat et! Çünkü Allah kalbe ve niyete nazar eder. Elverir ki sen onunla olasın”³⁵⁴ şeklinde tedib edilmiştir. Rifâî bunların yanı sıra Medine'de bulunan Fransız mühtedisi Mehmet Ali adlı bir zâtan bahseder. Aşık bir kimse olan bu zât, genç yaşta ailesini ve işini bırakarak Hz. Peygamber'e hizmet etmeye gelmiştir. Fransız mühtedi Mehmet Ali Bey, hizmete mani olacağı endişesi ile Ken'ân Rifâî tarafından teklif ettiği mubassırlık vazifesini bile reddetmiştir.³⁵⁵

Rifâî *Sohbetler* adlı eserinde Arif hoca isimli bir müderristen söz eder. Arif hoca, Medine'de bir Medrese açtığı ve yıllardır orada yaşadığı halde Hz. Peygamber ile manada müşerref olamamıştır. Arif hoca bu durumu, Medine'ye ziyârete gelen bir Hint fakirine anlattığında, Hintli tarafından kınanır. Rifâî, hadise üzerine kalbi kırık olan Ârif hocayı “o cilvedir, üzülmenize sebep olup ecir ve sevaba nâil olabilirsiniz diyerdir”³⁵⁶ sözleriyle teseli ettiğini söylemektedir. Bir başka sohbetinde Harem-i Şerif'e giderken Arapça bilmedikleri için huzura girmeye çekinerek delil beklediklerini söyleyen bir grup Türkistanlı'ya tesâdüf ettiğini kaydeden Rifâî, “delîle hacet yok.. girin, Resûlullah Türkçe de bilir”³⁵⁷ diyerek onları içeri davet ettiğini belirtir. Ken'ân Rifâî tarafından aktarılan bu ve bunun gibi pek çok anekdot, Mescid-i Nebevi ve harem-i şerif odaklı olup bu tür hatıratla en önemli vurgu Medine'nin kendine has özel ve garip halleri olmasıdır. Bu anlatımlardan Rifâî'nin Medine şehrine olan muhabbeti ve buradaki ikametinin olgunlaşma sürecine tesirleri hakkında izlenime ulaşmak mümkündür.

³⁵³ a.g.e., s. 8.

³⁵⁴ a.g.e., s. 188.

³⁵⁵ a.g.e., s. 331.

³⁵⁶ a.g.e., s. 504.

³⁵⁷ Rifâî, “Sohbetler”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 526.

Bu dönemde Rifâî'nin annesi Hatice Hanım ve eşi de yanındadır. Kızı Hayriye Hanım (ö. 1919) Medine'de dünyaya gelmiştir.³⁵⁸ Mürşidi Şeyh Hamza er-Rifâî'nin tekkesi Ravza'ya çok yakın bir yerde olup şeyhin burada kendine has ders halkaları vardır. Ken'ân Rifâî'nin “bizim bulunduğumuz saâdethâne, Harem-i Saâdete pek yakın idi, Kubbe-i Saâdet içinde gibi idi”³⁵⁹ ifadesinden anlaşıldığı üzere, onun evi de Ravza-i Mutahhara'ya çok yakındır.

Parmaksızoğlu Rifâî'nin Medine dönemini değerlendirirken “Medine'de çok renkli bir hayat geçiren Ken'ân, burada Hicâz vâli ve kumandanı Ferik Osman Paşa ile anlayışlı bir çalışma yaptığı kadar, tasavvufî heyecanlarını da tatmin etti”³⁶⁰ cümlelerini kaydeder. Bize göre Rifâî, burada bulunduğu üç yıl boyunca aşk, fenâ ve rızâ gibi tasavvufî hal ve makamları tecrübe etmiştir. Şiirlerine bakıldığında, Rifâî'nin bu dönemde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) huzurunda geçirdiği murakabe zamanlarından ve Hamza er-Rifâî'nin terbiyesinde gerçekleştirdiği Rifâî sülûkundan oldukça feyz aldığı görülür. *Sohbetler*'inde geçen ve yukarıda ayrıntılarını verdiğimiz hatıralardan anlaşıldığı üzere, esâsen Rifâî için Ravza-i Mutahhara'ya yakın olarak Peygamber şehrinde yaşamak ve orada görev yapmak başlı başına bir zevk ve vecd sebebidir.

Bu dönemde Ravza-i Mutahhara'da yazdığı ve birçoğunu bestelediği ilâhî ve naatlar bu anlamda önemlidir. Ken'ân Rifâî Ravza'da kaleme aldığı naatlarında bir maârifçi ve idâreci kimliğinden öte, bir âşık olarak karşımıza çıkar.³⁶¹ Rifâî hemen bütün boş zamanlarını Mescid-i Nebevî'de geçirdiğini kaydeder. Nitekim huzurda geçen bu zamanların son derece feyzli geçtiğini ortaya çıkan naat ve manzûmelerden³⁶² okumak mümkündür. Rifâî bu vecd anlarında kaleme aldığı şiirlerinde, noksanını itiraf ederek Hakk'ın merhametine ve Hz. Muhammed'in şefâatine sığınır. “Bir avuç toprak vücûdum girdi bahr-i lutfuna” ifadelerinden anlaşıldığı üzere onun için hayattaki en büyük nimet Allah Resûlü'nün huzurunda bulunmaktır: “Hîç azâd etmem kabul/ Kurbânınım şâhım meded”³⁶³ ifadeleri de o huzurdan ayrılışın Rifâî'de uyandırdığı tesiri ifade eden mısralar olarak değerlendirilebilir.

³⁵⁸ a.g.e., s. 555.

³⁵⁹ a.g.e., s. 500.

³⁶⁰ İsmet Parmaksızoğlu, “Rifâî, Ken'ân”, *Türk Ansiklopedisi*, C. XXVII, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1978, s. 322.

³⁶¹ Ken'ân Rifâî'nin naatları için bkz. Rifâî, *Îlâhiyât-ı Ken'ân, İlâhî ve Manzûmler* ss. 26-35.

³⁶² a.g.e., ss. 168-188.

³⁶³ a.g.e., s. 31.

2.5.7.1. Ken'ân Rifâî'nin Hamza er-Rifâî'ye intisâbı

Ken'ân Rifâî, Medîne'de bulunduğu süre içerisinde Şeyhü'l-Meşâyih Hamza er-Rifâî'den, Rifâî usûlü ile seyr ü sülûkunu tamamlayarak icâzetini almıştır.³⁶⁴ İstanbul'a döndüğünde Meclis-i Meşâyih tarafından icazeti onaylanmış ve resmî olarak Rifâî şeyhi unvanını almıştır. Hamza er-Rifâî o dönemde Medine'de şeyhü'l-meşâyih olarak hizmet etmektedir.³⁶⁵

Hamza er-Rifâî hakkında ulaştığımız Arapça kaynaktaki bilgiyi burada değerlendirmemiz faydalı olacaktır. Medîne eşrafından olan Seyyid Hamza bin Ebü'l-Hasan er-Rifâî'nin künyesi Seyyid Hamza bin Ebu'l-Hasan bin Ahmed bin Mansûr bin İbrahim bin Kasım bin Muhammed bin İbrahim bin Ahmed er-Rifâî'dir. Rifâî ailesi, Medîne'de halvet ve celvet ehli bir aile olarak ün salmıştır. Öyle ki Medîne halkı bu aileden birini anmak istediğinde başına harf-i tarif koymaksızın “falanca kişi Rifâî”dir demesi yeterlidir.³⁶⁶ Hamza er-Rifâî'nin, tarikat silsilesinde sırasıyla şu isimler yer alır: Hamza er-Rifâî, İbrahim er-Rifâî, Ahmed er-Rifâî, Mansur er-Rifâî, İbrahim er-Rifâî, Kasım er-Rifâî, Muhammed er-Rifâî, İbrahim er-Rifâî ve Şeyh Seyyid Ahmed er-Rifâî.

Hamza er-Rifâî 1282/1865-66'da Medine-i Münevvere'de dünyaya gelmiştir. Babası Seyyid Ebu Hasan er-Rifâî [İbrahim er-Rifâî], annesi Fatıma bint Seyyid Ahmed es-Semhûdî'dir. Seyyid Hamza beyaz tenli, gözleri yeşil ile maviye çalan, orta boylu bir zâttır. Güçlü bir hatip olan Hamza er-Rifâî'nin, etkileyici ancak yumuşak bir sesi vardır. Kaynaklarda Hamza er-Rifâî'nin, genellikle üzerine enkuri ya da aba giydiği, abasının altına ise Endülüslülerin de kullandığı şâye denilen, etekleri biraz kısa bir fistan giydiği söylenmiştir.

Hamza er-Rifâî Mescid-i Nebevî'nin odalarında erken çağlarında Kur'ân-Kerîm'i hıfzetmiştir. Mescid-i Nebevî halkalarında ders dinleyerek, Şâfi mezhebinde icazet almış ve Medîne'nin ileri gelen alimleri arasında fetva verir bir konuma yükselmiştir. Babasının vefatının ardından, tarikat şeyhliği ona geçmiştir. Mescid-i Nebevî'nin doğusunda, Büdur sokağındaki Rifâî Zâviyesi diye bilinen dergâhında, zikir

³⁶⁴ Hamza er-Rifâî'nin bir fotoğrafı için bkz. Ek 11.

³⁶⁵ BOA: Y..PRK.AZJ. 45. 42. Seyhü'l-Harem-i Hazret-i Nebevî Osman Pasa'nın Medine seyyidlerinden Seyhü'l-mesayih Seyyid Hamza Rufai Efendi'ye münhal bir maasın verilmesi istirhamı.

³⁶⁶ Beyt-i Rifâî: İsimleri belirli (marife) yapma yollarından biridir; ismin başına elif lam takısı getirmektir. Burada tarife gerek olmadığı, zira zaten muarref/bilindir oldukları ifade edilmektedir. Hamza er-Rifâî, Rifâî hânesi ya da âilesi olarak tanınan bir soydandır.

halkaları kurduğu, istiğfar, dua, ilim ve salavat ile vaktini geçirdiği, meclisine dünyanın farklı yerlerinden insanların katıldığı kaydedilmiştir.

Medine ileri gelenlerinden Seyyid Hamza er-Rifâi, heybet ve vakar sahibi bir zât olarak yöneticiler ve halk tarafından sözüne itibar edilen bir kimsedir. Onun meclisi ilim talep edenlerin ve sorunlarına çözüm arayanların devam ettiği bir meclistir. Anlaşmazlıklar Hamza er-Rifâi'nin arabululucuğu ve hakemliği ile aşılmaktadır. Hamza er-Rifâi'nin şöhreti yalnız Medine ve Hicaz ile sınırlı kalmadığı, sohbet halkası içerisinde farklı İslam ükelerinden gelen âlimlerin bulunduğu nakledilir. Örneğin, Cezâyirli âlim el-Kutb Muhammed bin Yusuf Atfiş'in Medine'yi ziyareti sırasında (1303/1885-86) Mescid-i Nebevî'de tefsir dersleri vermek istediği zaman Seyyid Hamza er-Rifâi'nin bu hususta aracılığına başvurduğu ve Hamza er-Rifâi'nin de Medine Müftüsü Şeyh Muhammed Bâli el-Hanefi'ye durumu ileterek ders için onun muvâfakatını aldığı nakledilir.

Seyyid Hamza er-Rifâi'nin hayatının evi ile Mescid-i Nebevî arasında ve çoğunlukla, ibâdet ve zikir ile geçtiği söylenir. Kaynakta “işte Medine'nin saygın kişilerinden Seyyid Hamza böyle bir hayat sürdürdü ve geride ıtrını bıraktı, 1366/1946 yılında Recep ayında çarşamba günü vefat etti” ifadeleriyle tesirinin orada hâlen devam ettiği kaydedilir. Medine'de hâlen mevcut olan Rifâi'lerin Seyyid Hamza er-Rifâi'ye dayandığı söylenir. Hamza er-Rifâi'nin Ahmed, Abdullah, Ebû Safa, Ebü'l-Hüda, Hasan, Kâzım, Muhammed, Mansur ve İbrahim adında dokuz erkek çocuğu vardır.³⁶⁷

Numan Bey hâli hazırda mevcûd olan Medine Rifâi dergâhını ziyaret ettiğinde Hamza er-Rifâi'nin oğullarından, İbrahim Rifâi ve Ahmed Rifâi ile karşılaşır. Oldukça yaşlı olan Ahmed Rifâi, Ken'ân Rifâi'nin Medine İdâdisi'nde öğrencisi olmuş, sonrasında bir müddet İstanbul'da bulunarak hukuk tahsili görmüş ve Türkçe öğrenmiştir. Hamza er-Rifâi'nin oğlu olan Ahmed Rifâi, Ken'ân Rifâi için “büyük bir zâtı, dergâha babama [Hamza er-Rifâi] ziyarete gelirdi” ifadelerini kullanarak onun dergahtaki hallerini aktarır. Ahmed Rifâi'nin anlatımına göre Ken'ân Rifâi, Medine'ye ve babası Hamza er-Rifâi'nin dergahına geldiğinde fasih Arapçası vardır. Bunun yanı sıra Rifâi, kısa zaman içerisinde Medine'de konuşulan yerel Arapça'ya da intibak etmiştir. Ken'ân Rifâi'nin Medine İdâdisi'ndeki çalışmalarına da dikkat çeken Ahmed Rifâi, onun işine sadık, dikkatli ve devamlı bir memur olduğunu kaydeder. Ona göre

³⁶⁷ *Medine Soyluları* el yazmasından nakille Şerif Enes el-Kıtbî. Bkz. <https://bit.ly/hamzaerrifai> (19.01.2020)

zekası, edebi, kibarlığı ve ihlası ile öne çıkan Ken'ân Rifâî, bu özellikleri ile kendisini hem talebe ve öğretmenlere hem de halka sevdirmiştir. Ahmed Rifâî yine aynı yerde, Ken'ân Rifâî'nin İstanbul'a dönüşünün ardından, Medinelilerin “artık, Ken'ân Bey gibi bir müdür zor gelir” dediklerini kaydeder. Ken'ân Rifâî'nin İstanbul'a yerleştikten sonra Medineli dostlarıyla irtibatı devam ettirdiği ve Hacca gidenlerle birlikte onlara selam ve hediyelerini iletildiği nakledilir. Ahmed Rifâî Ken'ân Rifâî'nin mânevî şahsiyeti için de şu değerlendirmelerde bulunur:

“[Ken'ân Rifâî] Babamın [Hamza er-Rifâî] duasını almış temiz bir Müslümandı. Kendisiyle birlikte develerle hacca gittik, gidiş gelişlerimiz çok feyizli oldu. Kasideleri dinlenirdi. Hem Türkçe hem Arapça kasideler okurdu. Pederim zikir esnasında Ken'ân Bey'e kaside okumasını söylerdi. Türkçe kasideleri Arap dervişler dinler, mest olurlardı. Zikre feyz geldiğini görürdüm.”³⁶⁸

Osmanzâde Hüseyin Vassaf (ö. 1929) *Sefîne-i Evliyâ*'da, Medine'yi ziyaret ettiği, zaman Hamza er-Rifâî ile görüşerek elini öptüğünü kaydeder. Hüseyin Vassaf, Hamza er-Rifâî'nin mağrib delili olduğunu söylerek ve onu “nahif, zarîf, edîb, halûk bir insan-ı kâmilidir” şeklinde tarif eder. Vassaf'tan alınan bilgiye göre Hamza er-Rifâî İstanbul'u ziyaret etmiş ve buradaki Rifâî dergahlarından birinde burhan çıkarmıştır.³⁶⁹

2.5.7.2. Hamza er-Rifâî dergâhı

Hamza er-Rifâî Dergâhı hakkındaki bilgilerimiz, büyük ölçüde İbrahim Numan'ın bölgede yaptığı araştırmayla ilgili makalesine dayanır.³⁷⁰ Bu kaynaktan elde edilen bilgiye göre Hamza er-Rifâî'nin dergâhı eski Medine çarşısındadır.³⁷¹ Dergâh binası taş örgü kemerli, yüksekçe taç kapılıdır. Buradaki Rifâî Dergâhı şehirle bütünleşmiş bir görüntü arz etmekte olup ev-dergâh münasebetine uygun olarak tasarlanmıştır.³⁷²

Dergâh-ev birlikteliğine uygun bu tasarıma göre, dergâha kemerli bir portalden, üzeri çapraz tonozla örtülü, iki yanında nişler bulunan bir mahfel vasıtasıyla girilir. Bu

³⁶⁸ İbrahim Numan, “Eski Medine Çarşısında Bir Rifâî Dergâhı”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, S. 187, 2018, ss. 23-34.

³⁶⁹ Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011, C. I, s. 266.

³⁷⁰ Numan, a.g.m., s. 29.

³⁷¹ a.g.m., s. 25.

³⁷² a.g.m., s. 26.

medhal, merkezî ve büyük bir kubbe ile örtülen tevhidhâneye açılır. Tevhidhânedeki mihrâbın karşısında yarım tonozla örtülü bir mahfel yer alır ve oradan geçilen çilehâneye aracılığıyla bahçeye çıkılır. Numan, dergâh mimarisinin, sâlikin kesretten vahdete seyrini ve sonrasında vahdetten kesrete seyreden sülûkunu temsil edecek şekilde tasarlandığını kaydeder. Araştırmacıya göre, tevhidhânedeki çilehâneye ve oradan da tekrar hayata açılan bir kapıdan geçilmesi bu fikri kuvvetlendirir. Dergâhla irtibatı olan hâne ise Mescid-i Nebvî ve Ravza ile iç içe girmiş gibi Kubbe-i Hadrâ'ya bakmaktadır. Seyyid Hamza er-Rifâî'nin türbesi de önceleri bu bünye içerisinde olup daha sonra başka bir yere nakledilmiştir.³⁷³

2.5.7.3. Hac vazifesi ve İstanbul'a dönüş

Ken'ân Rifâî, 12 Şubat 1903 tarihinde Mekke'ye giderek hac vazifesini ifâ etmek için resmî izin istemiş, Zilkade ayı içerisinde “vekil tâyin etmek ve maâşî tarafınızdan verilmek kaydıyla mezuniyetiniz”³⁷⁴ şeklindeki cevap ile Rifâî'ye izin verilmiştir.

Ken'ân Rifâî, Tuğgeneral İbrahim Rifat Paşa'nın gözetimindeki Surre alayına Medine'den katılan hacılar arasındadır. Rifat Paşa'nın hac ziyaretlerini anlattığı hatıratında 1903 haccı da ayrıntılı olarak anlatılmış olduğu için, Ken'ân Rifâî'nin hac ziyaretinin ayrıntılarını, bu eserden takip etmek mümkündür. İran şâhının damadı ve oğlu da hac ziyaretindedir. Şerif Avnur ve Refik Paşa hacdadır. Surre emîni Mehdi Bey'dir. Sağlıkla ilgili meselelerin kontrol altında tutulması için o yılki hacıların sayısı Mekke emiri tarafından sınırlanmıştır.³⁷⁵

Ken'ân Rifâî, bu dönemde Maârif Nezâreti'ne tedaviye muhtaç olduğu yönünde bir telgraf iletmiştir. Bu telgrafta İstanbul'a gidebilmesi için izin verilmesini talep eder. Bu talebin nezâret içerisinde birkaç kalemden geçerek değerlendirildiği,³⁷⁶ ancak İstanbul'a gitmesi için gereken iznin Ken'ân Rifâî'nin ikinci telgrafı üzerine verildiği anlaşılmaktadır.³⁷⁷ Ken'ân Rifâî, yerine vekil bırakma ve üç ay için dönme şartlarını kabul ederek İstanbul'a doğru yola çıkmıştır. Ancak daha sonra İstanbul'a ulaştığında

³⁷³ a.g.m., s. 28.

³⁷⁴ BOA: MF.MKT. 684.33.1.1, (14 Zilkade 1320/ 12 Şubat 1903): “Hac için Mekke'ye gitmek isteyen Medine İdadîsi Müdürü Ken'ân Bey'e izin verildiği.”

³⁷⁵ İbrahim Rifat Paşa, *Miratü'l-Haremeyn, Bir Generalin Hac Notları*, İzmir: Yitik Hazine Yayınları, 2000, ss. 424-433.

³⁷⁶ Bkz. BOA: MF.MKT.749.29, (23 Şaban 1321/ 14 Kasım 1903).

³⁷⁷ BOA: MF.MKT.749.29.

zamanının birçoğunun yollarda geçmiş olması ve babasının rahatsız olması nedeniyle izninin üç ay daha uzatılmasını talep etmiştir.³⁷⁸

Rifâî'nin İstanbul'da olduğu 14 Ocak 1904 tarihinde, onun terfi ve taltifi için Maârif Nezâreti'ne bir telgraf iletilir.³⁷⁹ Ken'ân Bey'in terfi ve taltifi için vilâyetten, Maârif Nezâreti'ne gönderilen talep metni şöyledir: “Medine, Haleb ve Aydın idâdî müdürleri Ken'ân, Mehmed Faik ve Hasan Tahsin ile Görice İdadisi Hat, Türkçe ve Kitabet Muallimi Hüseyin Hüsnü Efendilerin hizmetlerine karşılık rütbe ile taltifleri için Bâbiâli'den izin isteği.”³⁸⁰ Diğer biraz daha geç tarihli Şeyhü'l-Harem Ferik Osman Paşa'nın taltif talebidir ki tam metni aşağıdaki şekildedir:

“Maârif Nezâret-i Celîlesine

Atûfettü Efendim Hazretleri,

Medîne-i Münevvere Hamîdî Mekteb-i İdâdîsi Müdürü olup bâzı mesâlih-i zâtiyesinin tesviyesi zımnında bu defa mezûnen Dersâadet'e azimet eden izzetlü Ken'ân Bey bendeleri mekteb-i mezbûrun bidâyet-i küşâdından hareketi gününe kadar ibrâz etmiş olduğu âsâr-ı dirâyet ve kârgüzâr-ı şîâr-ı sıdk ve istikâmet-i mehâsinkârîleri ve husûsiyle mekteb-i mezbûrun küşâdı günü mevcût olan yirmi beş nefer talebenin bugün yüz seksene kadar terakkîsi ve mektebin şu intizâm-ı haliyle beraber bir de şimdiye kadar hiç mektep yüzü görmemiş urban ve bedevân meşâyihîyle dahi bilmüzâkere nîmet-i maârifin kadr ü kıymetini tasdik ettirerek (Mugaysele, Avâlî ve Hayf) karyelerinde cânib-i devletten birer mekteb-i ibtidâi tesîsiyle hakk-ı ehakkı halîfe-i ekremü'l-velîniâm-ı a'zamîde belde-i tayyibe etrâfında meskûn olan umûm urbânın deavât-ı bîpâyanlarının celb ve istihsâli cümlemizi minnettâr etmiş ve mîr-i mumâileyh şu hidemât-ı dirâyetkârânesinden dolayı hakîkaten her cihetle taltife sezâvar görülmüş bulunduğundan mümâileyhin hâiz olduğu rütbesinin bir derece terfi ve müceddeden bir kıt'a nişân-ı zîşânla da tesrîr ve mürâcaat-ı vâkıasının dahi teshil ve tervîciyle beraber hakkında muâmele-i iltifatsâzî-i dâver-i efhâmîlerinin dahî bîdiriğ ve şâyân buyurulması ricâsına bilhassa ictisâr olundu. Ol bâbda emr ü fermân hazret-i men lehu'l-emrindir.

³⁷⁸ BOA: MF.MKT.,788.46. (14 Rebiyülâhîr 1322/ 28 Haziran 1904): “Medine Hamidiye İdâdîsi Müdürü Ken'ân Bey'e gözlerini tedavi ettirebilmesi için verilen iznin iki ay temdidî.” “Ol bâbda emr ü fermân hazret ü men lehu'l-emrindir” ifâdesi resmî yazışmaların sonunda yer alan genel ifade olup karar bu konudaki yetkiliye aittir, anlamına gelmektedir.

³⁷⁹ BOA: MF.MKT. 757.34. (25 Şevval 1321/ 14 Ocak 1904): “Medine İdâdîsi Müdürü Ken'ân Bey ile Mekatib-i Ecnebiye ve Gayr-i Müslime Müfettişi Hamî Beylerin taltifine Bâbiâli'den izin talebi.”

³⁸⁰ BOA: MF.MKT., 618.72, (24 Zilhicce 1319/ 3 Nisan 1902): “Medine, Haleb ve Aydın idâdî müdürleri Ken'ân, Mehmed Faik ve Hasan Tahsin ile Görice İdadisi Hat, Türkçe ve Kitabet Muallimi Hüseyin Hüsnü Efendilerin hizmetlerine karşılık rütbe ile taltifleri için Bâbiâli'den izin isteği.”

7 Ramazan 1323

23 Teşrinievvel 1321/ 5 Kasım 1903

Şeyhü'l-harem-i Hazret-i Nebevi ve Medîne-i Münevvere

Nâzırı Ferik Osman Ferid bin Hasan”³⁸¹

Ken’ân Rifâî, Medine’den ayrılırken Nakibü'l-eşrâf Alevî Bâ Fakîh adlı mübarek bir zâtı ziyâret ederek onunla vedalaştığını kaydeder. Rifâî'nin tarifine göre bu zât Rasûlullah neslinden ve nurani yüzlü bir kimsedir. Rifâî, Alevî Bâ Fakîh'in kendisini uğurlarken, “bu mazhariyet sizden başka kimseye olmamıştır. Sizi, bilen seviyor, bilmeyen seviyor. Buna hayret ediyorum. Bu da Resûlullah Efendimiz'in size karşı teveccühüdür, sizi tebrik ederim”³⁸² sözleri ile iltifat ettiğini nakleder. Ken’ân Rifâî'nin bahsettiği Alevî Bâ Fakîh'in ismine resmi evraklar arasında tesadüf edilmiştir. Seyyitlerin reisi olarak adı geçen Alevî Bâ Fakîh'in imzası, Mabeyn-i Hümâyûn Başkitâbet-i Celîlesi'ne gönderilen bir tezkirede bulunmuştur. Evrakta imzası olan diğer isimler, Medine-i Münevvere Hanefî Müftüsü ve ileri gelen Fıkîh âlimine aittir. Alevî Bâ Fakîh'in bu belgedeki tam ismi, ed-Dâî es-Seyyid Alevî Bâ Fakîh. “ed-Dâî” ünvanı ulemâ sınıfından yüksek rütbelilere verilen bir unvan olması hasebiyle ibarenin kullanımdan bu zâtın Resûlullah soyundan gelen ve ulemâ sınıfından bir kimse olduğu söylenebilir.³⁸³

Medine’den ayrılışın Rifâî’de uyandırdığı infiâl ise, o dönemde Server Bey’e yazdığı mektupta geçen “ah Server'im, Server'im! Buraya girdikten sonra çıkmak, cennetten cehenneme girmekten daha beterdir”³⁸⁴ ifadesinden açıkça anlaşılır.

2.5.8. İstanbul yılları (1904 - 1950)

Ken’ân Rifâî, İstanbul’a yerleşmesinin ardından, önce 11 Mart 1905 Dersâadet Dârümuallimîn-i Âliye Şubesi Fransızca muallimliğine³⁸⁵ ve sonrasında Ocak 1906’da

³⁸¹ BOA: MF.MKT., 749.29, (23 Teşrinievvel 1321/ 5 Kasım 1903).

³⁸² Rifâî, *Söhbeler*, ss. 500-501.

³⁸³ İlhan Odaloğlu, Râşit Gündoğdu, Cavad Ekici, Ebul Fâruk Ünal, *Belgelerle Osmanlı Devrinde Hicaz*, ed. Mustafa Güler, C. II, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2018, s. 232.

³⁸⁴ Odaloğlu, a.g.e., ss. 232-233.

³⁸⁵ BOA: DH.SAİD.72.405, (29 Zilhicce 1286/ 1 Nisan 1870); BOA: MF.MKT.842.23, (21 Muharrem 1323/ 28 Mart 1905): “Dârümuallimîn Fransızca Muallimliği’ne Medine-i Münevvere idâdîsi Müdüriyeti’nden müstafi Ken’ân Bey’in, Dâr-ı mezkûr Fünun Subesi Fransızca Muallimliği’ne de Maliye Nezâreti Asar İdâre-i Umûmiyesi Mümeyyiz-i Sânisî Nazım Bey’in tayini.”

ise teftiş ve muayene heyetine tayin edilir.³⁸⁶ Rifâî daha sonra, 5 Şubat 1908’de Maârif Nezâret-i Celîlesi Teftiş ve Muayene Heyeti azalığına ve oradan da 1 Ekim 1908’de 1500 kuruş maaşla Dârüşşafaka mektebi müdüriyeti ile Fransızca öğretmenliğine nakledilir.³⁸⁷ Rifâî, İstanbul’a kesin olarak yerleştikten sonraki vazifelerini, *Seyyidi Ahmed er-Rifâî* adlı eserinin son bölümünde, sırasıyla şu şekilde kaydeder: “Ba’dehu tekrar İstanbul’a gelerek, Dârulmuallimîn’in sunuf-ı âliyesi Fransızca muallimliğiyle, Te’lif ve Tercüme Encümeni azalığına, Darüşşafaka Müdürlüğü’nde, Gelenbevî Sultanî Müdürlüğü’nde ve İstanbul vilâyeti Maârif müfettişliği’nde bulundum.”³⁸⁸ Bu bilgilerden son ikisi Sicill-i Ahval belgesinde kayıtlı değildir.

Ken’ân Rifâî’nin göreve başladığı 1905 yılının İstanbul’u farklı siyâsî düşüncelerin ve yaşam tarzlarının yan yana bulunduğu bir şehirdir. Galata ile Fatih semtlerinin birbirinden ayrı iki dünyayı temsil ettiği bu yıllarda, modern dünyanın getirdiği yenilikler ile eski yaşantının unsurları doğal bir süreç içerisinde kontrolsüz bir terkip oluşturmuştur.³⁸⁹ Aynı esnada tekke, cami, medrese ve mahalle etrafında örülmüş günlük hayatıyla Fatih semti, geleneksel yaşantımızı belli ölçüde muhafaza eden bir görünüm içindedir.³⁹⁰ Ken’ân Rifâî Fatih’e yerleştiği ve tekkesini açtığı sırada, sur içindeki hayat harici ve dahili unsurlarıyla, alışıldığı şekliyle devam etmektedir. Fatih semtinde tasavvufî hayat ise üç yüzü aşan tekke ile gerek bireysel gerek sosyal hayat üzerinde etkili durumdadır.³⁹¹

³⁸⁶ BOA: MF.MKT. 905.49, (15 Zilkade 1323/ 11 Ocak 1906): “Ahmed Rıfat Efendi ile Ken’ân Bey’in teftiş ve muayene heyetine tayini.”

³⁸⁷ BOA: DH.SAİD.72.405.

³⁸⁸ Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, s. 259.

³⁸⁹ Bu dönemde bir İstanbul beyi ya da nelerle meşguldür? Paul Dumont’un tasviriyle: Bir İstanbul çelebisi, genel olarak bir güne Beyoğlu’nda yürüyüşe çıkarak başlamaktadır. Alışveriş listesinde günlük ekmeğin yanına, Türkçe-Fransızca sözlük ve eşi için bir şişe parfüm ilave etmiştir. Öğlenleri bir restoranda yemeğini yerken akşamları direkler arasında Karagöz-Hacivat seyretmeye gitmekte ve sonrasında nargile içmektedir. Paul Dumont, “The Everyday Life of an Istanbul Townsman at the Beginning of the Twentieth Century”, *The Modern Middle East*, ed. Albert Hourani, Philip Houry, Mary C. Wilson, Newyork: I.B.Tauris, 2004, ss. 271-288.

³⁹⁰ “XIX. yüzyıl boyunca şehir yaşamında pek çok şey değişirken, pek çoğu da varlığını aynen sürdürdü. ... Mahalle yaşamı eskisine çok benzer biçimde varlığını sürdürüyordu.” Ebru Boyar, Kate Fleet, *Osmanlı İstanbul’unun Toplumsal Tarihi*, Çev. Serpil Çağlayan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014, s. 297.

³⁹¹ İstanbul, farklı görüşlerin ve yaşam tarzlarının kendini temsil ettiği ve birbiriyle yarıştığı bir dönemden geçmektedir. Sonraki on yıl içerisinde Fatih-Galata arasındaki yaşantı farkı gittikçe daha belirginleşmiştir. Bu iki İstanbul arasındaki gerilim, Peyâmi Safa’nın (ö. 1961) *Fatih-Harbiye* adlı eserinde en çarpıcı bir şekilde ortaya konulmuştur. Bkz. Peyâmi Safa, *Fatih-Harbiye*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.

O dönemde İstanbul’da eğitim kurumlarına bakıldığında şu tablo ile karşılaşılır: İdâdilere öğretmen yetiştirmek üzere, 1877 tarihinde Dârülmualimîn³⁹² içerisinde bir de Âliye şubesi açılmıştır. Osman Nuri Ergin’e göre mektebin istenen seviyeye gelmesi 1908 inkılâbından ve özellikle müdür Said Bey’in idaresinden sonra gerçekleşmiştir. Ken’ân Rifâî’nin Dârülmualimîn’deki Fransızca öğretmenliği de aynı döneme tesadüf eder. Rifâî, Darüşşafaka’daki vazifesine başlayıncaya kadar bir müddet Said Bey’le birlikte çalışmış ve Dârülmualimîn’deki yeni uygulamaların bir parçası olmuştur.

Ken’ân Rifâî’nin müdür olarak atandığı Darüşşafaka (1 Ekim 1908) 28 Mart 1865’te Elifbâ ve Hesap’tan ibaret iki dersle faaliyete başlamıştır. Okulun hızla yayılan şöhreti nedeniyle kısa zamanda öğrenci sayısında artış olmuş, bu nedenle ortaya çıkan ek bina ihtiyacı civardaki başka binalar ile karşılanmıştır. Dârüşşafaka’nın ilk öğretmenleri arasında Namık Kemal (ö. 1888) gibi önemli bir isim de vardır ki onun Paris’e gidişinden sonra yerine Trabzon mebusu olan Ali Nakî Efendi ders vermeye başlamıştır. Okul binası 1872’de tamamlanmış, sonrasında okul öksüz ve yetim çocukların eğitimine tahsis edilmiştir. Darüşşafaka’nın müfredatı, Galatasaray Sultânîsi’nde verilen müfredatın aynısı olup eğitim dili Türkçedir. Dârüşşafaka’dan mezun olan Sâlih, Şevki, Fahri ve Mustafa Efendiler Paris’te tahsile gönderilmiş ve bu mektep telgraf ve posta idaresi için bir başlangıç noktası olmuştur.³⁹³

Ken’ân Rifâî, Darüşşafaka Mektebi’nin 1903 olaylarından sonra Maârif İdâresi’ne geçtiği, gönüllülük esasının kalktığı, öğretmenlerin ücret aldığı bir dönemde idareci olarak göreve gelmiştir. Okulun statüsü II. Meşrutiyet’in ardından değişmiş, yedi ay süren devir işlemleri sonunda mektep tekrar Cemiyet-i Tedrisiyye-i İslâmiyye’ye geçmiştir. Ken’ân Rifâî, mektebin statü değişiminden sonra da müdürlük görevine devam etmiştir.³⁹⁴ Yazışmalardan anlaşıldığı üzere Ken’ân Rifâî bu görevde iken çoğunlukla okulun değişen durumu nedeniyle yaşadığı sorunlarla ilgilenmiştir.³⁹⁵ Yine

³⁹² Cemil Öztürk, “Dârülmualimîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, (İSAM), 1993, C. 8, ss. 551-552.

³⁹³ Ergin konuyu şöyle izah ediyor: “İlk zamanlarda bu tür müfredatı okutmak için gereken öğretmen kadrosu ve Türkçe kitap olmadığından, ilk görevli öğretmenler asker kesiminden ve gönüllü olarak çalışan öğretmenlerdir. İlk mezunlarda aynı şekilde maârifte resmi görev alıncaya kadar hocalarından gördükleri usul ile eğitim vermişlerdir.” Bkz. Osman Ergin, *Türkiye Maârif Tarihi, İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve Sanat Müesseseleri Dolayısıyla, C. I-II*, İstanbul: Eser Yayınları, 1977, ss. 487-494; Halis Ayhan, Hakkı Maviş, “Darüşşafaka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, C. 9, ss. 7-9.

³⁹⁴ Nuri Güçtekin, *İstanbul’daki Husûsî Mektepler (1873-1922)*, İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2015, ss. 109-110.

³⁹⁵ BOA: MF.MKT., 1087.12., (21 Zilkade 1326/ 15 Aralık 1908).

bu dönemde Rifâî'nin eğitim hayatı sonlanmak üzere olan öğrenciler için kefil olduğu ve bir an evvel mezun olabilmeleri için nezâret ile işbirliği içinde çözüm ürettiği görülür.³⁹⁶ Ken'ân Rifâî, Şubat 1908'de Maârif Nezâret-i Celîlesi Teftiş ve Muayene Heyeti azalığına atanmış,³⁹⁷ sonrasında okul idareciliğinden çok Maârif Nezâreti'nin teftiş ve müfredat hazırlama kurullarında görev almıştır.

1908 yılı Temmuz'unda II. Abdülhamid tahttan indirilerek II. Meşrûtiyet ilan edilmiş, bu idârî değişimin ardından İstanbul'un birçok kesiminde hürriyeti anlamlandırma ve hazmetme problemleri ortaya çıkmıştır. Yeni yönetimin vaad ettiği hürriyet ortamı gerçekleşmediği gibi ortaya çıkan siyasî istikrarsızlık nedeniyle ülke içinde bölünmeler ve ideolojik ayrımlar belirginleşmeye başlamıştır.³⁹⁸ Değişen idârî şartlar ve bahşedilen özgürlük fikri içerisinde şehrin hemen her kesimi, kendisini ve çevresini yeniden tanıma-tanımlama sürecindedir. Dönemin nesir ve nazmında da yansımaları bulunduğu şekliyle, şehirde “çıkarıcılığın, dalkavukluğun, fitnenin, haksızlığın, doymazlığın, korkaklığın ve aymazlığın her türlü ahlâkî ve insanî değer önüne geçtiği, sosyal bozuklukların had safhada olduğu bir ortam söz konusudur.”³⁹⁹ Şehir sanayileşmenin ve farklı dünya görüşlerinin tesiriyle bilinçsizce bir imar faaliyeti içindedir⁴⁰⁰ ve çarpık yapılaşma nedeniyle hırpalanmaktadır.⁴⁰¹ Aynı dönemde şehir halkı idârî tutarsızlıkların neden olduğu hadiseler altında maddî-mânevî incinmiş ve asayişin olmadığı bir şehir hayatı içinde yaşamak durumunda kalmıştır.⁴⁰²

1908 yılının Mayıs ayında Ken'ân Rifâî bir yandan Maârif Nezâreti bünyesindeki görevlerine devam ederken diğer yandan da konağının bahçesinde inşa edilen tekkeyle ilgilenmektedir. Şeyh, *Rehber-i Sâlikîn* adlı Rifâî usûl ve âdâbını anlatan

³⁹⁶ BOA: MF.MKT., 1127.6, (18 CA 1327/ 31 Mayıs 1909).

³⁹⁷ BOA: DH.SAİD., 72.405.

³⁹⁸ Ebru Kavas, “Mehmet Akif Ersoy Şiirinde II. Meşrutiyet İstanbul'unun Sosyal Tipleri”, *I. Uluslararası Mehmet Akif Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Yıl 2008, Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, 2009, ss. 179-182.

³⁹⁹ Bilhassa Mehmet Akif Ersoy'un şiirleri bu dönemde ortaya çıkan tipleri ustalıkla resmeder. Söz konusu şiirler ve değerlendirmeleri için bkz. a.g.m., ss. 179-182.

⁴⁰⁰ Murat Yıldız, “İstanbul İhtisab Nizamnamesi”, *Antik Çağ'dan 21. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi: İstanbul'un Emperyal Dönüşümleri, Dünya Ölçeğinde İstanbul, Topografya ve Yerleşim*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2015, C. 2, ss. 123-127.

⁴⁰¹ “Muhafazakârların İstanbul'un bilinçsizce imar edilip hırpalanmasına, İstanbul'da XX. yüzyılın başlarında başlayan sanayileşmenin şehrin tarihî dokusuna hürmet etmeden yerleşmesine tepkili oldukları anlaşılıyor. Muhafazakâr kesim Cumhuriyet öncesinde ve sonrasında bununla ilgili yazılar yazmış, Tanpınar, Yahya Kemal ve Ayverdi eserlerinde bunlardan bahsetmiştir.” H. Aliyar Demirci, “Muhafazakâr Düşüncede Korunması Gereken Bir Değer Olarak İstanbul: Tanzimat'tan 1950'lere Çarpık Sanayileşmeye, 'Şeddadî Binâlara', 'Kör Kazmaya', 'Eleştiriler'”, *Muhafazakâr Düşünce*, S. 40 (2014), ss. 450-459.

⁴⁰² Bu dönemde alınan asayiş tedbirleri için bkz. Yıldız, a.g.e., ss. 123-127.

kitabının basılması için gereken başvuruları da yine aynı dönemde yapmıştır. Konuyla ilgili 05 Rebiyülâhir 1326/ 27 Mayıs 1908 tarihli ilk değerlendirmenin⁴⁰³ ardından gelen cevap “Rifâî Tarîkatı Şeyhi Abdülhalim Ken’ân Efendi’nin yazdığı *Rehber-i Sâlikin* adlı kitabın basımı sakıncalı olmasa da bir kere de incelenmek üzere Meşihat’a gönderildiği”⁴⁰⁴ şeklindedir. Yapılan incelemelerin ardından *Rehber-i Sâlikîn* adlı eser basılmıştır (1327/1909).

Yukarıda geçen yazışmalarda görüldüğü üzere 1908 senesi Temmuz ayı itibariyle Ken’ân Rifâî Başbakanlık Osmanlı Arşivi’ndeki belgelerde “Rifâî tarîkatı şeyhi” ve “Rufâiyye meşâyihinden”⁴⁰⁵ unvanıyla kayıtlıdır. Bu unvanın kullanılışı tekkesinin açılmasından öncedir. Rifâî’nin arşivin Maârif ile ilgili dosyalarında, Bey unvanı ile anılırken, bu tarihten sonra Bey ünvanından çok Efendi unvanı ile yer almıştır.⁴⁰⁶ Burada kullanılan “bey” unvanının sonradan Efendi’ye dönüşmesi, Ken’ân Rifâî’nin’in maârif vazifelerine ilaveten yüklendiği şeyhlik görevi nedeniyledir. Zira o dönemde “bey” ünvanı mülk ve toprak sahipleri için kullanılırken, “efendi” ünvanı çoğunlukla din görevlileri ve tekke mensupları için kullanılmaktadır.

Ken’ân Rifâî bu dönemde Medine’ye bir vefa ziyareti için yola çıkar. Bu ziyaret Darüşşafaka’nın devredildiği ve dergâhın açılmasından önceki döneme denk düşer. Rifâî’nin o yolculuk sırasında yanında halifesi Hattat Aziz Efendi (ö. 1934) ve üç yârını daha vardır. Hicaz Demiryolu tamamlandığı için yolculuk trenle gerçekleştirilir.⁴⁰⁷

Rifâî Mayıs 1911’de gözlerinin gece çalışmaya müsaade etmemesi nedeniyle görevinden affını istemiştir. Maârif’ten yazılan derkenâr üzerine “kudemâ-i me’murîn-i maârifîyye” olmasına, yani maârif memurlarının eskilerinden olmasına binaen kendisine mâzûliyet maaşı bağlanması uygun görülmüştür.⁴⁰⁸ Bir dönem Mekâtib-i Vakfiyye müfettişliği yapan Rifâî, Kasım 1920’de Tedkikat-ı İlmiye Encümeni Azalığı’na tayin olunmuştur:⁴⁰⁹

⁴⁰³ BOA: MF.MKT., 1052.66., (05 Rebiyülâhir 1326/ 27 Mayıs 1908)

⁴⁰⁴ a.yer.

⁴⁰⁵ BOA: MF.MKT., 1067.13, (21 Cemâziyelâhir 1326/ 21Temmuz 1908).

⁴⁰⁶ BOA: MF.MKT., 1052.66.

⁴⁰⁷ Rifâî, *Sohbetler*, ss. 500-501.

⁴⁰⁸ BOA: DH.SAİD., 72.405.

⁴⁰⁹ BOA: MF.MKT., 1241.83, (19 Rebiyülevvel 1339/ 30 Kasım 1920): “Mekâtib-i Vakfiyye müfettişi Ken’ân Bey’in Tedkikat-ı İlmiye Encümeni Azalığına tayinleri”; BOA: MF.MKT., 1241.85: “Ken’ân Bey’in Tedkikat-ı İlmiye Encümeni azalığına tâyin olunduğu.”

“İstanbul Vilâyeti Maârif müfettişlerinden Ken’ân Beyefendi’ye Derkenâr olan ehliyyetinize binâen, İzzetlü Efendim, iki bin beş yüz kuruş maaşla nezâreti senâverî tedkikât-ı ilmiye encümeni âzâlığına tayin kıldığımızdan vazîfe-yi cedîdenize mübâşeret olunması mümtenâdır efendim.”⁴¹⁰

Rifâî, 1921 yılında emekli olduktan sonra Fener Rum Lisesi ve Yuvakimyon Kız Lisesi’nde vefatından önceki hastalığına kadar Türkçe öğretmenliğine devam etmiştir.

2.6. Dergâhı: Ümmü Ken’ân Dergâhı

2.6.1. Dergâhın tarihçesi ve vakfiyesi

Ken’ân Rifâî, Osmanlı Devleti’nin birçok vilâyetinde maârifçi olarak çalıştıktan sonra İstanbul’a yerleşerek bu tarihten sonra eğitimciliğine ilâveten resmi olarak irşad faaliyetlerine de başlamıştır. Ken’ân Rifâî, Medine’den İstanbul’a dönüşünden yaklaşık dört yıl sonra Fatih’te Kırtay Sokak’ta kendi ikamet ettiği konağın avlusunda kendi tekkesini inşa ettirmiştir. Dergâh, Rifâî’nin annesi Hatice Cenân Hanım’ın isteği ve teşviki ile yaptırılmış ve bu nedenle *Ümmü Ken’ân Dergâhı* olarak adlandırılmıştır. Ümmü Ken’ân Dergâhı 23 Recep 1326/21 Ağustos 1908’de yapılan bir merâsim ve âyinle açılmıştır. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*’nde, vakfiyesine istinaden dergâhın kuruluş tarihi 1908 olarak kaydedilmiştir: “İstanbul Rifâîliğinin şehir hayatında kurduğu son merkez, Fatih’teki Ümmü Ken’ân Tekkesi’dir. Vakfiyesi 1908 tarihini taşıyan tekkenin ilk ve son postnişini tarîkatın Sayyâdi koluna bağlı bulunan Ken’ân Rifâî’dir.”⁴¹¹

Ümmü Ken’ân Dergâhı’nın vakfiyesi 1908 yılına aittir. Tekke, bazı kaynaklarda Altay Dergâhı olarak geçse de resmî adı Ümmü Ken’ân Dergâhı’dır. Dergâhın Fatih’te Altay semtinde bulunması nedeniyle, “Altay’daki Rifâî Dergâhı” anlamına karşılık gelen Altay Dergâhı şeklindeki kullanımın zamanla yaygınlaşmış olduğunu söylememiz mümkündür.⁴¹²

⁴¹⁰ BOA: MF.MKT., 1241.85.

⁴¹¹ Ekrem Işın, “Rifâîlik”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C. 6, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, 1994, ss. 325-330.

⁴¹² Aydın Yüksel, “Ümmü Ken’ân Tekkesi”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Cilt 6, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, 1994, ss. 111-112.

2.6.3. Tekkesinin fiziksel özellikleri

Ümmü Ken'ân Dergâhı, İstanbul'un Fatih semtinde, Kırtay Sokak'ta, mülkiyeti Ken'ân Rifâî'ye ait olan konağın bahçesinde inşâ edilmiştir.⁴¹³ Bu yapılanma dergâh-hâne modeline uygun olarak tasarlanmıştır. Üç katlı ahşap bir yapı olan dergah binasının ikinci katında, konak ile tekkeyi birleştiren bir ara geçit yer almaktadır. Ümmü Ken'ân Dergâhı tekke ve zâviyelerin ilgasının akabinde, ailenin ikametgâhı olarak kullanılmış, 2007 yılındaki restorasyonundan sonra farklı fonksiyonlarla kullanılmaya devam etmiştir. Bu başlık altında Ümmü Ken'ân Dergâhı'nın fiziksel özellikleri üzerinde durulacaktır.

Ümmü Ken'ân Dergâhı iç kısmı ile geleneksel bir Rifâî dergahı özelliği arzeder. Buna göre, dergâh içinde geleneksel Rifâî tekkelerinde yer alan semâhâne ya da tevhidhâne bulunur. Dergâhın meydanı kare şeklinde olup zemini ahşaptır. Mihrabın sağ ve sol taraflarında iki sancak ile Ahmed er-Rifâî (ö. 578/1182) ile Ehl-i Beyt'in isimlerinin yazılı olduğu levhalar mevcuttur. Mihrabın etrafı, Rifâîliğin simgesi olan, kılıç, darb, şiş, tığ, zincir gibi unsurlarla sarılmıştır. Ken'ân Rifâî'nin damadı Ziya Cemal Büyükkaksoy (ö. 1953) tarafından mihrabın etrafındaki Rifâî sembollerinin manasını izah etmek üzere yazılan "Mihrâb ve Zarfın Tefsiri" adlı metin, Ümmü Ken'ân Dergâhı'nın semahânesi ve mihrabının fiziksel özellikleri hakkında bilgi verir.⁴¹⁴ Cemal Bey, hazırladığı metinde mihrabın etrafındaki sembollerin genel olarak Rifâîlik tarîkatı içerisindeki anlamı üzerinde durur. Bununla birlikte kullandığı ifadeler arasında Cenâniyye ve Ken'âniyye ifadeleri dikkat çeker. Cemal Büyükkaksoy'un sembollerin genel ve özel kullanımlarını izah ettiği bir metin içerisinde Ken'âniyye ve Cenâniyye ifâdeleri üzerinde durması, onun Ümmü Ken'ân Dergâhı'nın Rifâîlik içerisinde kendine has özelliklerini ortaya koyma çabası olarak değerlendirilebilir. Ümmü Ken'ân Dergâhı'nın genel havası ve orada Rifâîliğe ait unsurların kullanılmasını göstermesi bakımından "Mihrap ve Zarfın Tefsiri" adlı metindeki sembollerin üzerinde biraz durmak istiyoruz.

Cemal Büyükkaksoy mihrab ve zarfın tefsiri adlı metne, Ahmed er-Rifâî'nin kutupluk ve gavslık makamını şahsında birleştirdiğine yönelik Rifâî tarîkatına ait temel bir kabûlün izahı ile başlar. Sonrasında mihrabın etrafındaki bütün unsurların Ahmed

⁴¹³ Dergah binasının son hali için bkz. Ek 11.

⁴¹⁴ Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, ss. 267-270.

er-Rifâi'nin tarikat prensipleri ile özdeşleştirilmesi ile devam eder. Ahmed Rifâi'nin kutupluk ve gavslığı kendinde birleşmesi, zıtlıkları birleştirmek şeklinde tefsir edilmiş ve bu yorum mihrabın etrafına simetrik ya da zıt olarak yerleştirilmiş hemen bütün unsurlar için benzer açıdan değerlendirilmiştir. Örneğin dergahın semâhenesindeki mihrabın etrafında yer alan iki sancak, Pîr Ahmed er-Rifâi'nin insanın zahir ve bâtınına vakıf olduğunu anlatan bir semboldür. Aynı şekilde mihrabın iki yanında yer alan sancakların başında “Lâ ilâhe illallah-Muhammedu'r-resulullah” kelime-i tevhidi yer alır ki Cemal Büyükaksoy bu iki sancak üzerindeki tevhid kelimelerini, varlık dairesinin nüzûl ve urûc kavsiyle özdeşleştirir. Şârih, buradaki tasvîri bnü'l-Arâbî'nin vahdet-i vücûd anlayışının temel konularından biri olan vücûd mertebeleri ve nefis merteleri ile izah eder. Daha sonra sancak üzerinde yer alan ayetlerin tefsirine, oradan da sancak üzerindeki harf sembolizminin Cenâniyye ve Kenâniyye meşreplerine işaret ettiğine dikkat çeker. Metni coşkunun bir ruh hali içerisinde kaleme aldığı anlaşılabilir. Büyükaksoy, müşşidi Ken'ân Rifâi'nin uygulamalarıyla Pîri Ahmed er-Rifâi'nin yolunu devam ettirdiğine vurgu yapar. Ancak bununla birlikte Kenâniyye ifâdesini tefsir ederken, Ken'ân Rifâi'nin, Rifâilik tarikatı içerisinde kendine has bir meşrebe sahip olduğuna da işaret eder.⁴¹⁵ Ümmü Ken'ân Dergâhı'nın semâhânesinde yer alan unsurlara ait bu ayrıntıdan sonra tekrar dergâh binasının fiziksel özelliklerine dönebiliriz.

Yapılan dergâh binası, giriş katı üzerinde iki katlı ahşap bir yapıdır. Ken'ân Rifâi dergâhının tamamlanmasının hemen ardından, iç mekânları gösteren bir maket yaptırmıştır. Zamanla yıpranan bina, 2007 yılında tamamen yıkılmış ve bu örneğe sadık kalınarak yeniden inşa edilmiştir.⁴¹⁶ 1988 yılında aile tarafından dergâh binasının satışa çıkarılmasının ardından bina Rifâi'nin takipçileri tarafından satın alınmış ve daha sonrasında tamir ettirilmiştir. Gürbüz Ertürk'ün anlatımıyla bu hadise şu şekilde gerçekleşmiştir, “228.000 dolar değer biçilen bina için merhum Meşkûre Sargut ile kızı Cemalnur Sargut'un büyük gayretleri ile bu para toplanmış ve metruk haldeki bu dergâh binası Cenân Vakfı adına satın alınmıştır...Yine Meşkûre Sargut ve Cemalnur Sargut'un gayretleriyle inşaat bedeli olan 400.000 dolar civarındaki paranın temini bu işe gönül veren dostları tarafından sağlanmıştır.”⁴¹⁷ “Yenilenen Dergâh binası 3 Ekim

⁴¹⁵ Rifâi, *Seyyid Ahmed er-Rifâi*, ss. 267-270.

⁴¹⁶ Gürbüz Ertürk, “Ümmü Ken'ân Dergâhı”, *Rahmet Kapısı: Uluslararası Ken'ân Rifâi Sempozyumu*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2017, ss. 153-159.

⁴¹⁷ a.g.m., s. 153.

2007 tarihinde ve yine Ramazan ayının 21. günü dualarla hizmete açılmıştır.”⁴¹⁸ Bina o tarihten itibaren Ken’ân Rifâi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü adıyla hizmet vermekte olup müze kısmı haftanın belli günleri ziyarete açık bulunmaktadır.⁴¹⁹

Ertürk dergâh binasının yenilenme sürecini anlattığı tebliğinde dergahın restitüsyon projelerine uygun olarak 2003-2007 yılları arasında yeniden inşa edildiğini kaydeder. Bu süreçte Ertürk’ün deyişiyle “binânın dış kontürü karniyarik dış plan şeması ve iç mekanda yer alan kubbe, prensip olarak aynen” korunmuş, zemin katı kâgir olarak bırakılmıştır. Üst katlar günümüz teknolojisinin verdiği imkanlar kullanılarak çelik iskelet üzerine ahşap kaplama şeklinde îâm edilmiştir. Son olarak dış cehpe ahşapla kaplanarak aslî görünümü verilmeye çalışılmıştır. Böylelikle vaktiyle başta Rifâi usulüyle olmak üzere çeşitli usullerde zikir ve semâ yapılan semâhane de aslına uygun olarak inşâ ve tefriş edilmiştir.”⁴²⁰

Ertürk bu süreçte dergâhın iç düzenlemesinde orjinaline sadık kaldığını ve fakat günümüze uygun bazı fonksiyonel değişiklikler yapıldığını kaydeder.⁴²¹ Buna göre, dergâhlar açıkken, zemin kat girişte sağdaki odada Cuma günleri yemek ikram edilmekteyken bugün kütüphane olarak düzenlenmiş ve bu şekilde hizmete sunulmuş olup 13000 kitabı hâvidir. Yine girişin solundaki oda önceden dergâha zikre gelenlerin dinlenip çay içtikleri, zikir öncesi Ken’ân Rifâi’nin sohbetini dinledikleri bir yer iken, Hatice Cenân Hanım’ın vefatından ve dergâh toprağına defnedilmesinden sonra Cenân Hanım’ın manasına ithafen “türbe-i saâdet” odası olarak adlandırılmıştır.⁴²² Bu oda günümüzde vakıf yönetimine ayrılmıştır. Mümkün mertebe aslına sadık olarak yeniden inşa edilen Dergâh binasına, eski halinden farklı olarak bodrum katta bulunan yüz yirmi kişilik bir konferans salonu eklenmiştir.⁴²³

2.6.4. Ken’ân Rifâi’nin Ümmü Ken’ân Dergâhı’ndaki uygulamaları

Bu bölümde, Rifâi’nin Ümmü Ken’ân Dergâhı’ndaki faaliyetleri incelenecektir. Bu bağlamda dergahın işleyişi, ayin günleri, dinî günlere özel uygulamaları, Fatih’teki

⁴¹⁸ a.g.m., s. 157.

⁴¹⁹ a.g.m., s. 159.

⁴²⁰ Mehmet Demirci, “Ümmü Ken’ân Dergâhı”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, 2018, S. 187, s. 11.

⁴²¹ Mehmet Demirci, a.g.m., ss. 11-12.

⁴²² Bugün itibariyle 13000 eser mevcuttur.

⁴²³ Ertürk, a.g.m., s.158.

diğer tekkeler içerisindeki yeri ve dönemi içerisinde yüklendiği sosyal fonksiyonlar üzerinde de durulacaktır.

Ümmü Ken'ân Dergâhı, 1908 yılında açılmıştır. Dergâh evkâfa kayıtlıdır ve masraflar için evkaf tarafından aylık on beş lira miktarında bir ücret tahsis edilmiştir. Tahsis edilen miktar tekkenin masrafları için yeterli olmadığı halde, Ümmü Ken'ân Dergâhı'na devam eden dervişlerden bağış alınmamış, dergâhın her türlü masrafı, bizzat Ken'ân Rifâî tarafından karşılanmıştır.⁴²⁴

Ken'ân Rifâî, 1908'den itibaren Ümmü Ken'ân Dergâhı'nda Rifâî seyr ü sülûku üzere müridlerin terbiyesiyle ilgilenmiştir. Ken'ân Rifâî temelde Rifâî usûlünü benimsemiş ve bu yönde eğitim vermiştir. Ancak icazetli olduğu diğer üç tarîkatın usûlünü de yerine ve ihtiyaca göre tatbik etmiştir.⁴²⁵ Ken'ân Rifâî çok fazla tekke mesaisi olmadığı için dergâhın açılmasından önce Server Hilmi Bey'le İstanbul'daki tekkeleri gezerek zikir usûlüyle ilgili malumatını geliştirdiğini kaydeder ve söz konusu ziyaretler sırasında edindiği izlenimi şu ifadelerle dile getirir: “Ben tekkeden yetişmedim, dergâh açılacağı zaman ağabeyimle [Server Hilmi Bey] tekke tekke gezip usûl, erkân öğrenmeye çalışmıştık.”⁴²⁶ İcâzetini Medine'de Hamza er-Rifâî Dergâhı'ndan alan Ken'ân Rifâî, zikir adabı açısından Medine ile İstanbul arasında bazı farkların olduğunu ön görerek, İstanbul tekkelerini ziyaret etme gereği duymuştur.

Ümmü Ken'ân Dergâhı'nda Rifâî âyini Cuma günü yapılmaktadır. Tekke Çarşamba günleri de faaliyettedir. Faaliyet günleri Rifâî'nin annesi Hatîce Cenân Hanım tarafından belirlenmiş ve bu esnada haftalık programın başka dergahların faaliyet günleri ile çakışmamasına dikkat edilmiştir. Buna göre, Ümmü Ken'ân Dergâhı'nda Cuma namazından sonra *Mesnevî* takrîri ve Rifâî zikri icra edilmektedir.⁴²⁷

1925 yılının Temmuz ayında Ümmü Ken'ân Dergâhı'nı ziyaret eden Şeyh Şemseddin Mısrî'nin ziyaret sonrası kaleme aldığı metin, Rifâî'nin tekkesi ve Cuma günleri gerçekleşen ayin hakkında genel bir bilgi vermesi bakımından önemlidir. Bu metne göre Ken'ân Rifâî, dervişlerin “sallû” salâsı ile semâhâneye girer ve iki dervişin

⁴²⁴ Prof. Dr. Emre Ömürlü'nün özel kütüphanesinde bulunan “Dergâh-ı Şerif” adlı metinden alıntıdır. Metin, Rifâî'nin oğlu hafız ve mevlidhan Kâzım Büyükkaksoy tarafından, Emre Ömürlü'ye daktilo ettirilmiştir. Bkz. Ek 4.

⁴²⁵ <http://cemalnur.org/contents/detail/bendenize-dair/14;> (16.01.2020); Sargut, *Ken'ân Rifâî ile Aşka Yolculuk*, s. 189.

⁴²⁶ Sargut, a.g.e., ss. 189-190.

⁴²⁷ M. Şefik Korkusuz, *İstanbul Tekkeleri ve Postnişinleri*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2016, s. 561-562.

eşliğinde kürsüye çıkar. Rifâî kürsüde yaklaşık kırk beş dakika *Mesnevî*'den bazı beyitler okuyup şerh ettikten sonra zikre geçilmesi için işaret eder. Mısırî İstanbul'un meşhur zakirlerinin yer aldığı zikirde, İsm-i Celâl zikrinin o gün kendilerine verildiğini kaydeder ve Rifâî dervişlerinin arada bir iki dakika süren farklı bir zikir yaptıklarını naklederken "alelhusûs birkaç dakika devam eden bir usûl yaptılar ki başka yerde görmemiştim, kalbi bir zikirdi, âdetâ hafif hafif hâlile çalar gibi" ifadelerini kullanır. Şemseddin Mısırî Ümmü Ken'ân Dergâhı'nın genel görünümünü anlatırken, tekkenin ve dervişlerin bakımlı olduğu tespitini yapar ve "zengin olduklarından zâkirlere ikişer, birer lira, muhtaç dervişlere kezâ, hele kapının önünde kırk, elliden mütecâviz fukarâ ictimâ ediyorlar ki ba'dez-zikir kendilerine biraz para veriliyormuş" sözleriyle bu manzarayı Rifâî'nin maddî durumu ile ilişkilendirir. Mısırî, Rifâî'nin o günkü ev sahipliğini ve tavrını ise "Ba'dez-zikir çok iltifat ettiler. Esâsen herkese mültefit bulunuyorlar" ifadeleriyle özetler.⁴²⁸

Ümmü Ken'ân Dergâhı'na ait daha geç tarihli bir tasvir, Ken'ân Rifâî'nin oğlu Kâzım Büyükkaksoy'un, öğrencisi Prof. Dr. Emre Ömürlü'ye yazdırdığı metin olup burada dergâhın haftalık, aylık ve yıllık uygulamaları ayrıntıları ile izah edilir. Metinden anlaşıldığına göre Cuma günü ayından bir saat önce, Ümmü Ken'ân Dergâhı'nın cümle kapısı Rifâî'nin baş halifesi Şeyh Osman Efendi ile Şeyh Aziz Efendi ve Şeyh Server Efendi tarafından dualarla açılır. Kapının açılışından sonra Rifâî dervişleri, diğer tarîkatlara mensup dervişler ve ayini izlemeye gelen seyirciler yavaş yavaş dergaha girmeye başlar. Erken gelen dervişler, mukabelenin başlayacağı saate kadar selamlık kısmındaki odalarda birbirleriyle musâfaha edip görüşme imkanı bulmaktadır.⁴²⁹

Ken'ân Rifâî, Cuma namazından sonra tekkenin semahane ya da tevhidhâne kısmına geçer. Hattat Aziz Efendi, Rifâî'nin halifesi olarak onu semahanenin kapısında karşılar. Büyükkaksoy, *Mesnevî* takririndeki atmosferi "herkes hatta Mevlevîhâne şeyhleri dahi, bunların içinde bulunan mesnevîhânlar bile huşû içinde dikkatle dinleyip takip ederlerdi" ifadesiyle dile getirir. Takrir sonrasında, Ümmü Ken'ân Dergâhı'nda "âyin-i şerîf" başlar.

⁴²⁸ Mehmet Şemseddin Ulusoy, *Niyazî-i Mısırî'nin İzinde Bir Ömür Seyahat: Dildâr-ı Şemsî*, haz. Mustafa Kara, Yusuf Kabakçı, İstanbul: Dergah Yayınları, 2010, ss. 173-174.

⁴²⁹ Semâhanenin hakkında ve Ümmü Ken'ân Dergâhı'ndaki uygulamalar hakkında Kâzım Büyükkaksoy'un yazısı için bkz. Ek 11.

Dergâhta gerçekleşen âyin ya da zikir esnâsında dervişler yere oturur. Dervişlerin arasında bulunan zakirbaşı, Ken'ân Rifâî'nin verdiği işaretlere göre zikri idâre eder. Zikirde İstanbul'un kıymetli ve güzel sesli zâkirleri hazır bulunur. Zâkirbaşı'nın idâresi altındaki dervişler semâhânenin ortasında iki tarafa serilmiş bulunan postların üzerine oturarak bizzat Rifâî'nin bestelediği ilâhîler ile klasik tekke mûsikisinde yer etmiş Arapça ve Türkçe ilâhîlerden bazılarını hep bir ağızdan okurlar. Ümmü Ken'ân Dergâhı'nda cuma günü gerçekleşen mukabele esnasında, İstanbul'un muhtelif semtlerinden farklı tarîkatlara mensup on beşe yakın şeyhin hazır bulunduğunu kaydeden Kazım Büyükkaksoy, metinde katılımcıların isimlerini vermemiştir. Mukabeleye iştirak eden zâkirlerin boş çevrilmediği, özellikle muhtaç olanlara ikram ve taltiflerde bulunulduğu, Mısırî gibi Kazım Bey'in de dikkat çektiği konular arasındadır.

Ümmü Ken'ân Dergâhı'nda Cuma günleri *Mesnevî* şerhinden sonra icra edilen Rifâî âyini hakkında da bilgi vermemiz faydalı olacaktır. Bu vesileyle ayin esnâsında okunan evrad ve ezkârın sıralaması ile zikir uygulama esnasında ortaya konulan Rifâî usûlü hakkında da mâlumat verilecektir. Dergâhta Rifâî zikri sırasında, dervişler evrâd-ı şerif denilen bir kitapçığı takip eder. Ken'ân Rifâî tarafından tertip edilen Rifâî evradı içerisinde sırasıyla bazı sûreler, çeşitli sûrelerden ayetler, esmâü'l-hüsna ve salavât-ı şerîfeler yer alır. Ken'ân Rifâî bu evradı hazırlarken, *Rehber-i Sâlikîn* adlı kitabında derlemiş olduğu Ahmed er-Rifâî'ye ait olan vird ve salavatları dikkate almıştır. Ayin-i şerif, dervişlerin Rifâî evrâdından bölümler okuması ile başlar ve ortalama olarak iki saat kadar devam eder.

Ümmü Ken'ân Dergâhı'nda, her dergahta olduğu gibi zikir adabına riâyet zikrin önemli bir ilkesidir. Zikir merasimi ve onunla ilişkili incelikler, dervişlerin semahaneye ya da zikrin yapılacağı meydana girmesi ile başlar ve zikir boyunca devam eder. Buna göre meydanın kapısına gelen zâkir sağ ayağını sol ayağının üstüne çapraz koyarak mühürler ve niyaz eder. Derviş elini göğsüne götürerek ve hafifçe eğilerek bir süre niyazda bulunduktan sonra eşîge basmamaya özen göstererek içeri girer. Meydana giren dervişler önce namaz kılıp bir müddet secde ettikten sonra oturur ve sonrasında okunan Fatiha Suresi ile ayin başlar.

Rifâî ayini, salât-ı kemâliyye ve Evrâd-ı Şerîf'in okunması ile başlar. Devamında dervişler, cumhur olarak Rifâî usûl ilâhisi ve Cihangir ilâhisini okurlar. Arkasından kuûdî zikir ve evrâd-ı şerif içerisinden, zâkir başının tercihiyle göre, zikir esnâsında evrâd-ı

şerîfin farklı bölümleri ile bazı salâvatlar okunmasıyla bu bölüm tamamlanır. Giriş bölümü diyebileceğimiz bu fasıldan sonra, “kıyâmî kelime-i tevhîd” zikrine geçilir.

Ümmü Ken’ân Dergâhı’ndaki Rifâî Zikri üzerine bir yüksek lisans çalışması yapan Gencer’in tespitlerine göre, ayinde yer alan kıyâmî tevhid zikri şu şekilde gerçekleşir: Zikir, meydan sahibinin icra ettiği dua, münâcaat, şuğul ve duadan sonra başlar. Zikirde sırasıyla “şey’en lillah zikri” ve “kalbi zikir” yapılır. Kıyamî tevhid zikri, cumhur ilâhîlerin okunması ile ara/durak verir. Tamamen ayakta gerçekleşen bu zikri, zikir reisi başlatır ancak icranın nasıl devam edeceğine zakir başı karar verir.⁴³⁰

Rifâî âyininde bundan sonra İsm-i Celâl zikrine geçilir. Bu bölüm ism-i celâl zikri ile başlar, kalbî zikir ve devamında icra edilen “sallı zikir” ile sona erer. Ardından, devrân zikri denilen bölüme geçilir. Devran zikri “el ele devran”, “sallı devran” ve “sarılarak devran” şeklinde adlandırılan kısımlardan oluşur. Akabinde, Rifâî gülü denilen bir Rifâî uygulaması gerçekleştirilir. Devran zikri denilen bu bölüm, saf halinde karşılıklı olarak yapılan zikir ile tamamlanır. Böylelikle Rifâî ayininin sonuna da yaklaşılmıştır. İsm-i Hû zikri, Gülbank çıkarılması ve musafaha ile zikir sona erer.

Ümmü Ken’ân Dergâhı’nda ihyâ ya da başka bir deyişle kandil geceleri ise, ayin günlerinden biraz daha hareketli geçer. Kandil gecelerinde gece yarısına kadar Kâzım Büyükkaksoy’un ifadesiyle “müstesnâ” bir mânevî toplantı gerçekleşmektedir. Bu gecelere özel ritüeller arasında burhan çıkarmak ve gül yalamak gibi Rifâî uygulamaları da vardır. Bazı zamanlar kandil haftalarında, zâkir başı tarafından *Mevlid-i Şerif* okunmaktadır. Muharrem ayının onuncu günü ihyâ edilen aşûre gününde, tarihî iki büyük kazanda tevhid ve mersiyeler eşliğinde âşure pişirmek adettir. Pişirilen aşûre, çorba, etli patates ve pilavdan mürekkep yemek ile birlikte, tabla ve siniler üzerindeki sofralarda dervişlere ikram edilir.

Kazım Büyükkaksoy, Ümmü Ken’ân Dergâhı’nda Ramazan ayının otuz gün boyunca gerçekleştirilen faaliyetlerle ihyâ edildiğini kaydeder. Buna göre, terâvih namazı Şeyh Bedrettin Efendi yahut Medine’den Ken’ân Rifâî ile birlikte gelmiş olan Ömer Efendi tarafından kıldırılır. Ramazan ayı boyunca pazartesi ve cuma geceleri dervişler, iftardan sonra Şeyh Ken’ân Rifâî ile buluşarak bir saat kadar sohbet dinleme imkanı bulur. Kahve nakibi Şakir Dede adlı bir zât, dervişlere ve misafirlere kahve hazırlamakla görevlidir. Şeker ve Kurban bayramlarını takip eden cuma günlerine

⁴³⁰ Rifâî tarikatına ait çeşitli uygulamalar için bkz. Tahralı, “Rifâiyye”, ss. 99-103.

mahsus olarak ise gündüz saatleri içerisinde növbeye, kudüm ve burhan merâsimleri yapmak tekkenin uygulamaları arasındadır.

Araştırmacılar tarafından Ümmü Ken'ân Dergâhı'nın sosyal fonksiyonları üzerinde de durulmuş ve Dergâhı'nın dinî ve tasavvufî ritüellerin icrâ edildiği bir mekân olmanın ötesinde bazı sosyal fonksiyonları yerine getirdiği de kaydedilmiştir. Aydın Yüksel, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*'nin "Ken'ân Rifâî" maddesinde, Ümmü Ken'ân Dergâhı'nın İstanbul'daki emsallerine göre daha çok aydın kişilerin devam ettiği bir yer olarak şöhret bulduğunu belirtir.⁴³¹ Mustafa Tahralı, *İslâm Ansiklopedisi*'nde, Ken'ân Rifâî'nin XX. yüzyılda yaşayan sûfiler arasında önemli bir yere sahip olduğunu kaydeder. Araştırmacıya göre Rifâî, Ümmü Ken'ân Dergâhı'nda müridlerine aşk, tevhid, güzel ahlâk ve irfân etrafında ördüğü tasavvufî görüşlerini aktarmış ve şeyhliği süresince ilim, fikir ve sanat dünyasına birçok insan kazandırmıştır.⁴³² Mehmet Demirci, Ümmü Ken'ân Dergâhı'nın geleneksel anlamda tekke kurumunun hemen bütün özelliklerini taşıdığı ve beslendiği kültüre katkıda bulunan bir merkez işlevi gördüğü kanaatindedir.⁴³³

Yukarıdaki yaklaşımların daha iyi değerlendirilebilmesi için, Rifâî'nin tekkesinin, konağı ile birlikte incelenmesi doğru olacaktır. Ancak öncesinde, Osmanlı Devleti'nin son döneminde konakların yüklendiği sosyal fonksiyonları hatırlamamız gerekir. XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı fikrî hareketliliği üzerinde devlet adamı, âlim ve varlıklı kimselerin konaklarında devam eden ilmî ve edebî toplantıların tesiri büyüktür.⁴³⁴ Bu dönemde, büyük konaklarda bizzat konak sahiplerinin yönettiği toplantılar dahilinde, siyâsî, edebî, ilmî ve fikrî meseleler serbestçe tartışılmıştır. Aktarımlardan Ken'ân Rifâî'nin tekkesinin konağıyla birlikte bir bütün teşkil ettiği anlaşılır. Her iki mekanda da, yukarıda bahsettiğimiz nitelikte dinî-mânevî ve edebi konular etrafında çeşitli sohbet meclisleri devam etmiştir. Nitekim, tekkeyi ziyarete gelenlerin, Ümmü Ken'ân Dergâhı'ndaki ayinin önce ya da sonrasında Rifâî konağın selamlık bölümünde görüşmesi bunun en açık örneklerinden biridir.

⁴³¹ Yüksel, a.g.m., 1994, ss. 111-112.

⁴³² Mustafa Tahralı, "Ken'ân Rifâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, s. 254.

⁴³³ Araştırmacıya göre tekke pasifliğe ve inzivâyaya yönlendirmeyip tarih boyunca bilakis ziraat, sanat ve kültür alanında faal olmaya teşvik etmektedir. Nitekim tekke mensupları tarih boyunca ortaya koydukları şiir, ilâhî ve destan türündeki eserlerle toplumu birçok yönden beslemişlerdir. Bkz. Demirci, *Ken'ân Rifâî Yazıları*, s. 40.

⁴³⁴ Mustafa Ülger, "XIX. Yüzyıl Osmanlı Fikir Hayatında Konakların Yeri", *Elazığ, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 13, S. 1 (2008), s. 198.

Özdamar, “âyinden sonra dergâhın şeyhi Ken’ân Rifâî’nin odasına gidiliyor, ilmî ve edebî sohbetler ediliyordu”⁴³⁵ ifadesiyle buna dikkat çeker. Yine konağın selamlık bölümünde erkeklere özel sohbet meclisleri kurulmakta ve dinî ve idari görevleri olan birçok önemli isim bu meclislere devam etmektedir. Bu açıdan bakıldığında Ümmü Ken’ân Dergâhı’nın tekke kurumunun tarihsel süreç içinde yüklendiği temel fonksiyonları icra ettiği ve bununla birlikte Osmanlı Türk toplum hayatında konakların yüklendiği işlevleri de büyük ölçüde yerine getirdiğini söylememiz mümkündür.⁴³⁶ Sosyal bir müessese olarak tekke, o dönemde birçok işleve sahiptir.⁴³⁷ Tekkelerin Meşrûtiyet dönemine has görevleri arasında Osmanlı ordularının galibiyeti için topluca dua etmek, salavat getirmek ve topluma moral verecek mahiyette sohbetler vermek gibi uygulamalar da yer almaktadır.

Kurtuluş Savaşı sırasında Rifâî’nin tekkesinin söz konusu işlevi yerine getirmesine bir örnek olması açısından, Meclis-i Meşâyih arşivinden ulaşabildiğimiz evraklardan birine burada yer vermek istiyoruz. Belgeden anlaşıldığı üzere, Meclis-i Meşâyih tarafından Kurtuluş Savaşı sırasında orduların muzafferiyeti için, İstanbul’daki bazı dergahlarda bu amaçla toplu salavât-ı şerife okunması yönünde bir karar alınmıştır. Karara ait evraktaki listeden anlaşıldığı üzere, İstanbul dergahlarından elli beş tanesi toplu salâvat okumakla görevlendirilmiştir. Ümmü Ken’ân Dergâhı söz konusu evraktaki dergah listesinde, on yedinci sırada yer almakta olup belgede “Hırka-i Saâdet’te Ümmü Ken’ân Dergâhı Postnişinliği” şeklinde kayıtlıdır.⁴³⁸

Aynı dönemde, Rifâî’nin Cuma günleri *Mesnevî* takrîrlerinden sonra orduların muzafferiyetine yönelik olarak yaptığı dua örneklerine ilgili takrirlere ait defterlerde rastlamak mümkündür. Tarihi açıdan önemli olduğu için, söz konusu müsveddeler arasında bulduğumuz, Kurtuluş Savaşı’nın en çetin günleri sırasında yapılan bir dua üzerinde durmak istiyoruz. Duanın yapıldığı günler, Muharrem ayını ilk günleridir ve Osmanlı Devleti her cephede savaş halindedir: “İlâhî ilâhî isyanlarımız hatalarımız kusurlarımız afveyle ilâhî seni yâd etmekten bizi dûr etme ilâhî. Bizim şânımız tuğyân-ı isyandır. Senin şânın rahmâniyettir. Şânına lâyıık olanı işle ilâhî. Bizi hidâyetinden dûr

⁴³⁵ Özdamar’dan naklen Demirci, a.g.m., ss. 61-68.

⁴³⁶ Tekkelerin görevleri hakkında bilgi için bkz. Mustafa Kara, *Din-Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013, ss. 49-51.

⁴³⁷ Tarihi süreç içerisinde tekkelerin ifa ettiği fonksiyonlar için bkz. Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, ss. 49-51.

⁴³⁸ MMA.1745.17. (16 Zilkade 1339/ 22 Temmuz 1921). Evrakın aslı için bkz. Ek 3.

eyleme ilâhî. Hükûmetimize muvaffakiyetler ve nusretler ihsân eyle ilâhî. Bi hürmeti seyyide'l-mürselîn. Fâtiha.”⁴³⁹ Ken'ân Rifâî, buna ilaveten *Mesnevî* takrîrleri esnasında dervişlere moral verecek ifadeler de kullanmaktadır. Ders notları içerisinde savaş günleri arefesinde ve sonrasında cemiyetin mânevî olarak güçlenmesi ve iman tazelemesine yönelik telkin ifadelerine tesadüf edilir. Rifâî'nin bu tür uygulamalarının uyandırdığı tesiri görmek bakımından Mustafa Özdamar'ın ifadeleri önemlidir: “Mütareke yılları idi (1918 sonları) (...) Civarımızda tarîk-i Rifâiyye'den Ümm-i Ken'ân dergâhında her Cuma namazdan sonra Rifâî âyîni icrâ edilirdi. O meş'um günlerin elem ve ıztıraplarını kısmen de olsa dindirebilmek için oraya giderdik.”⁴⁴⁰ Bu ifadelerle dayanarak Ümmü Ken'ân Dergâhı'nın savaş yıllarının toplum bünyesi üzerinde meydana getirdiği ümitsizlik, yorgunluk gibi duyguların izâlesinde rol oynayan bir tür moral merkez olarak faaliyet gösterdiğini söylememiz mümkündür.

Ümmü Ken'ân Dergâhı'nın Fatih'teki diğer tekkeler, şeyhler ve devrin önemli isimleriyle irtibatına da değinmek istiyoruz. Ümmü Ken'ân Dergâhı, Eğrikapı'daki Cemalettin Uşşâkî Dergâhı etrafında merkezleşen dördüncü gruba mensuptur ki bu merkez etrafında birleşen kırk kadar tekke vardır. Selâmlık sohbetlerinde geçen isimlerden Fatih civarındaki şeyhlerin Rifâî'nin selâmlık sohbetlerine devam ettiği anlaşılır. Nitekim yukarıda da kaydedildiği üzere, Kazım Büyükaksoy yaklaşık on beş kadar şeyhin, Ümmü Ken'ân Dergâhı'nda Cuma günleri tertip edilen zikre devam ettiğini kaydeder. Sohbet notlarından anlaşıldığı üzere, Rifâî'nin konağı ve tekkesi devrin mühim tasavvuf büyüklerinin ve din adamlarının bir araya geldiği bir mekandır. Esasen Dergâh'ın İstanbul'da üç yüz kadar tekkenin bulunduğu Fatih semtinde yer alması bu durum için gereken şartları da hazırlamıştır. Bu isimlerden bazıları hakkında sohbet metinlerinden çıkarılabilecek bilgiler şöyle özetlenebilir: Şeyh Yunus Efendi Bosnalı Rifâî şeyhidir. Sohbetlere katılan Mustafa Efendi Hırka-i Şerif'teki Uşşâkî Dergâhı şeyhidir. Her iki şeyh de sohbeta çok faal olarak katılmakta ve sorularını bir dinî tasavvufî birikime istinad ederek sormaktadır. “Namaz nedir?”⁴⁴¹ gibi dinî mahiyette sorular sordukları gibi, tasavvuf literatüründen bazı iktibaslar ile sohbeta katkıda buldukları da görülür. Rifâî'nin halifelerinden Şeyh Bahreddin Efendi'nin,

⁴³⁹ Ken'ân Rifâî, *Mesnevî Şerhi Notları*, C. III, D. IV, vr. 27b-28a.

⁴⁴⁰ Özdamar'dan naklen Demirci, a.g.m., ss. 61-68.

⁴⁴¹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 483.

Ümmü Ken'ân Dergâhı'na devam ettiği esnada müridleri ile birlikte Ken'ân Rifâî'ye intisab ettiği de bu hususta nakledilen bilgiler arasındadır.

Yukarıda Ken'ân Rifâî'nin tekke kurmadan önce İstanbul tekkelerini ziyaret ederek, usul ve adab konusunda mâlûmat topladığını kaydetmiştik. Rifâî'nin bu ziyaretler sonrasındaki kanaatlerini konunun sonlarına yaklaşırken yeniden değerlendirmemiz doğru olacaktır:

“Ben tekkeden yetişmedim, dergâh açılacağı zaman ağabeyimle tekke tekke gezip usûl, erkân öğrenmeye çalışmıştık. Şeyhler meclisinde filân kimse Beyyûmî zikri çok güzel yaptırıyor, falan Kayyûmî zikirde daha ileri gibi hükümlerle, mürşidliği zikir ve devranda üstat olmakla ölçerlerdi. Halbuki tarikat demek, edep, irfan ve insanlık demektir.”⁴⁴²

Rifâî'nin burada, dönemin tekke kurumuna yönelik bir eleştiride bulunduğunu söyleyebiliriz. Rifâî'nin bir ilim ve irfan yuvası olması gerektiğini düşündüğü tekke ve tekke şeyhliğinin, zâhirî unsurlara indirgenmiş olmasından endişeli olduğu anlaşılmaktadır.

2.7. Tekke Şeyhliği

2.7.1. İcâzetleri

Ken'ân Rifâî, Filibeli Edhem Efendi'den Kâdiriyye ve Medine'de Hamza er-Rifâî Hazretleri'nden Rifâiyye usûlüyle seyr ü sülûkunu tamamlayarak her iki tarîkattan icâzet almıştır. Rifâî'nin eserlerinde geçen ifadelerden, mürşidi Edhem Efendi'den hilafet aldığı anlaşılır: “Mürşidim Efendim, fakir Manastır Müdürlüğü'nde bulunduğum sırada, cemâle yürümüşler ve o sıralarda fakiri istihlâf buyurmuşlar idi.”⁴⁴³ Ken'ân Rifâî, aynı konuyu *Rehber-i Sâlikîn*'in adlı eserinin Mukaddimesi'nde geçen “Meşâyih-i Kâdiriyye'den muktedâ-yı erbâb-ı irfân ve dakikadan esrâr-ı furkân-ı Cenâb-ı Edhem kaddessallâhû sırrahû'l-azîz hazretlerinin terbiye-i mürşidânelerinde bulunarak yirmi dört yaşında ve kendilerinin irtihâl-i dâr-i bekâ buyurdıkları sırada istihlâf

⁴⁴² Bahreddin Efendi'nin fotoğrafı için bkz. Ek 11.

⁴⁴³ Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, s. 259.

etmiş[ımdır]”, ifadeleriyle yine aynı şekilde Şeyh Edhem Efendi’den hilâfeti dile getirmektedir.

Ken’ân Rifâî metnin devamında Hamza er-Rifâî’den de hilâfet aldığını kaydeder: “Yine bir işâret-i mâ’neviyye üzerine nesl-i pâk Hazret-i Resûlullah’tan ve oranın Şeyhü’l-meşâyıhı bedru’l-avârif ravzâtu’l-ikbâl es-seyyid eş-şeyh Muhammed Hamza er-Rifâî Hazretlerinden tarikat-ı âliyye-i Rifâîyyeden hilâf almış [ımdır].”⁴⁴⁴ Ken’ân Rifâî’nin icâzetnâmesinde yer aldığı şekliyle, Hamza er-Rifâî’nin, Seyyid Ahmed er-Rifâî’ye kadar olan silsilesi aşağıda verilmiştir:

“Hamza er-Rifâî - Ebu’l-Hasen er-Rifâî - Ahmed er-Rifâî - Mansûr er-Rifâî - İbrahim er-Rifâî - Ebu’l-Kasım er-Rifâî - Kasım er-Rifâî - Ahmed er-Rifâî - Muhammed er-Rifâî - Ahmed er-Rifâî - Şerefüddîn er-Rifâî - Abdülkadir er-Rifâî - Siracüddîn er-Rifâî - Abdürrahim er-Rifâî - Abdülmuti’ er-Rifâî - Ebussafâ Mansûr er-Rifâî - Mühezzibüddeve er-Rifâî - Cemalüddîn Muhammed er-Rifâî - Ebussafâ Mansûr er-Rifâî - Seyyid Ahmed el-Kebîr er-Rifâî.”⁴⁴⁵

Ken’ân Rifâî’nin Mevlevî icâzetini teberrüken aldığı rivâyet edilir.⁴⁴⁶ Ken’ân Rifâî’nin *Mesnevî* takrîrleri, dergah çevrelerinde muhabbet ve alaka uyandırmış, diğer dergâhlardan bir çok şeyh ve derviş derslere devam etmeye başlamıştır. Bu cümleden olmak üzere bazı Mevlevî şeyhlerinin müridleriyle birlikte *Mesnevî* takrîrlerini dinlemeye geldikleri kaydedilir.⁴⁴⁷ Buna göre Ümmü Ken’ân Dergâhı’na gelerek takrîrleri dinleyen Kazasker Molla⁴⁴⁸ adlı Mevlevî şeyhi, dinlediği bir dersin ardından elli senedir *Mesnevî* okuyup okuttuğu halde Rifâî’den dinlediği *Mesnevî*’den daha mükemmeline duymadığını söylemiş, bu vesile ile muhitte oluşan olumlu intiba neticesinde Konya Mevlevîhânesi’nden Ken’ân Rifâî’ye teberrüken Mevlevî icâzeti verilmiştir. Metinde icâzetin kimin tarafından verildiği kaydedilmemiştir. Ancak Ken’ân Rifâî’nin şeyhlik yaptığı 1917-1925 tarihleri arasında Konya Mevlevîhânesi’nde postnişin olarak Abdülhalim Çelebi (ö. 1925) bulunduğu cihetle, icâzetin onun

⁴⁴⁴ Rifâî, *Rehber-i Sâlikîn*, ss. 2-3.

⁴⁴⁵ Mehmet Demirci, “Ken’ân Rifâî’de Tasavvuf Şiiri ve Mûsikisi: İlähiyât-ı Ken’ân”, *Keşkül Dergisi*, S. 28, s. 128.

⁴⁴⁶ Sargut, a.g.e., s. 189-190; 142; <http://cemalnur.org/contents/detail/> (15.01.2020)

⁴⁴⁷ Rifâî, *Sohbetler*, s. 288.

⁴⁴⁸ Kazasker Molla adlı Mevlevî şeyhinin o dönemde Yenikapı Mevlevîhânesi’nde görevli olan iki molladan biri olması muhtemeldir. Ancak daha fazla bir açıklama yapılmadığı için kesin bir şey söylemek mümkün değildir.

tarafından verilmiş olması mümkündür.⁴⁴⁹ Ken'ân Rifâî ise Mevlevî icâzetini, Medine'de bulunduğu dönemde, bizzat Hz. Peygamber'in manasından aldığını kaydeder:⁴⁵⁰ “Bilâhare ihsân ale'l-ihsân olmak üzere Rifâî ve Kadîrî ve Mevlevî tarikat-i âlîleri üzerine mürşid-i âzâm ve mu'âllimu'l-hayru'l-ekrem u rûhu'l-ervâh ve mededü'l-fettâh sallallâhû aleyhi ve sellem Efendimiz Hazretleri cenâb-ı seniyyelerinden mânen me'zûn ve me'mûr buyurulmuşumdur.”⁴⁵¹

Ken'ân Rifâî'nin sülûk yaptırmaya icâzetli bulunduğu tarîkatlardan biri de Şâzeliyye'dir. Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî* adlı eserinin giriş bölümünde Kadîriyye ve Rifâiyye'den sonra Şâzelî tarikatını da zikreder. Rifâî'nin bu usûlde zikir yaptırdığı bilinmekte olup hususi evrakları arasında zikir esnasında okunacak Şâzelî evrâdı örneğine rastlanmıştır.⁴⁵² Evrâdın teksir edilmiş olmasına dayanarak, zikir öncesinde dergâhtaki katılımcılara dağıtıldığını söylemek mümkündür. Aktarımlara göre Ken'ân Rifâî'nin teberrüken aldığı Şâzelî icâzetinin kaynağı Bursalı bir Şâzelî şeyhidir.⁴⁵³ Ken'ân Rifâî'nin ilerleyen yıllarda usûlünce seyr ü sülûkunu tamamlayan halifelerine de icâzet vermiş olduğu Meclis-i Meşâyih kayıtlarından takip edilmektedir.⁴⁵⁴

2.7.2. Resmî bir vazife olarak şeyhliği ve tekke idaresi

Ken'ân Rifâî 1908'den Aralık 1925'te tekkelerin seddine kadar on yedi yıl boyunca Fatih'te Ümmü Ken'ân Dergâhı'nda tekke şeyhliği vazifesinde bulunmuştur. Maârif görevlerine ilâveten 1908 yılı itibariyle resmi olarak şeyhlik görevine de başlayan Rifâî'nin bu tarih itibariyle arşivin ilgili koleksiyonlarında “Rifâî meşâyihinden Ken'ân Efendi” ünvanı ile kayıtlı olduğu görülür.⁴⁵⁵ Örneğin Ken'ân Rifâî, Meclis-i Meşâyih defterlerinde, halifelerinden Şeyh Ömer Efendi'ye verdiği icâzetnamenin onay belgesinde “Ümmü Ken'ân Dergâh-ı Şerîfi Postnişîni Reşâdetli Şeyh Seyyid Ken'ân Efendi” şeklinde kayıtlıdır.⁴⁵⁶ Ken'ân Rifâî'nin farklı görevleri

⁴⁴⁹ Sezâî Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, İstanbul: Vefâ Yayınları, 2007, s. 72.

⁴⁵⁰ Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, s. 259.

⁴⁵¹ Rifâî, *Rehber-i Sâlikîn*, 2019, s. 2-3.

⁴⁵² Ken'ân Rifâî'nin evrakları arasında bulunan Şâzelî evrâdı için bkz. Ek 8.

⁴⁵³ Rifâî'nin, teberrüken Şâzelî icâzeti alışı ile ilgili olarak aktarılan aytıntılar için bkz. Sargut, a.g.e., s. 182.

⁴⁵⁴ Meclis-i Meşâyih Arşivi, 1761, 8a (1329/1911).

⁴⁵⁵ BOA: MF.MKT., 1052.66., (5 Rebiyülâhir 1326/ 27 Mayıs 1908): “Rifâî Tarikatı Şeyhi Abdülhalim Ken'ân Efendi'nin yazdığı Rehber-i Sâlikîn adlı kitabın basımı sakıncalı olmasa da bir kere de incelenmek üzere Meşihat'a gönderildiği.”

⁴⁵⁶ Meclis-i Meşâyih Arşivi, 1761, 8a (1329/1911); Belgenin aslı için bkz. Ek 5.

nedeniyle aynı döneme ait çeşitli fonlarda müdür, müfettiş ve encümen azası olarak nitelendirildiğine de tesadüf edilir.

1908-1925 tarihleri arasında birçok halife ve mürid yetiştiren Rifâî'nin, terbiyecilik vasfı daha önce bazı çalışmalarda incelenmiş olsa da başlıca bir konu olarak şeyhliğini ele alan bir çalışma yapılmamıştır. Ken'ân Rifâî, medrese eğitimi olmamasına rağmen, kuvvetli bir dinî ve tasavvufî müktesebata sahiptir.⁴⁵⁷ Onun bu konudaki ilk kaynağı annesi Hatice Cenân Hanım'dır. Hatice Cenân Hanım'ın, müşidi Şeyh Edhem Efendi'den *Niyâzî-i Mısırî Divânı*'nı okuduğunu yukarıda ifade etmiştik. Rifâî'nin de annesi Cenân Hanım kanalıyla Niyâzî Mısırî'nin Divânı ve düşüncesine küçük yaşlardan itibaren aşinalık kesbetmiştir. Nitekim Rifâî'nin eserlerinde Mısırî'ye yönelik ifadelerin çokluğu onun ilerleyen yıllarda müşidi Edhem Efendi'nin gözetiminde iken Mısırî ve düşüncesi üzerine daha uzun mesai verdiğini gösterir. Öte yandan Rifâî, ilk dinî bilgilerini Filibe Sıbyan mektebinden almış, akaid, kıraat ve İslâm ahlâkı gibi temel İslâm ilimlerine dair mâlumâtını ise Sultanî eğitimi sırasında geliştirmiştir. Fakat yukarıda sıraladığımız bu eğitimler, onu eserlerinde karşılaşılan eser ve muhteva zenginliğini açıklamada yetersizdir. Bizce Rifâî'yi bu derece bir kaynak zenginliğine eriştiren şey onun iyi bir okuyucu olmasıdır. İslâm kültürünün iki temel dili olan Arapça ve Farsçaya tercüme ve telif seviyesinde vakıf olan Rifâî, her iki dildeki temel klasikleri o dönemde yaygın olduğu şekliyle, kendi gayreti ile okumuş ve çalışmıştır. Türk entelektüelleri arasında, bilhassa Tanzimat dönemi aydınları arasında yaygın olarak görülen bu eğitim metodunda, kişi kendisini geliştirmek istediği alanda okuma ve tettebbu yapma suretiyle literatüre hâkim olur ve sırasında literatüre yeni eserler kazandıracak seviyeye de erişirdi.⁴⁵⁸ Buna binaen Rifâî'nin dinî tasavvufî müktesebatını, o dönemde yaygın olduğu şekliyle otodidakt olarak geliştirdiğini söylememiz mümkündür.

Mehmet Demirci Rifâî'nin şeyhliğini değerlendirirken, onun farklı alanlardaki ilmi birikimine dikkat çekerek bu sayede müridlerin akıl ve gönüllerine aynı anda hitab edebildiğini kaydeder.⁴⁵⁹ Sargut, bu tespiti bir derece ileri taşıyarak bir senteze varır ki

⁴⁵⁷ Rifâî'nin sohbetlerinde geçen kaynak eserlere örnekler için bkz. Bkz. Rifâî, *Sohbetler*, s. 53, 58, 62, 324, 526, 419,

⁴⁵⁸ Hatice Kelpetin Arpaguş, "Gelenek ve Şifâhî Kültür Bağlamında Osmanlı Toplumunda Dinî Değerler: Otodidakt Eğitim Kurumları ve Kaynakları Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi*, C. 2, S. 7-8 (2004), s. 81-126.

⁴⁵⁹ Demirci, a.g.e., s. 25.

ona göre Rifâî'nin verdiği ilim, aşk ve nefis terbiyesindeki gaye, kendisiyle ve dolayısıyla âlemle barışık, huzurlu ve samimi Müslümanlar yetiştirmektir.⁴⁶⁰

2.7.3. Tekkelerin kapatılmasının ardından

1925'te Şeyh Said Olayı gerçekleşir. O yılın Mart ayında Takrîr-i Sükûn Kanunu çıkarılarak Doğu'da ve Ankara'da İstiklâl Mahkemeleri kurulur. Şeyh Said ve 48 kişinin idamından sonra Mustafa Kemal ilk defa tekkelerin aleyhinde konuşur. 02 Eylül 1925 tarihinde tekke, zâviye ve türbelerin kapatılmasını öngören Bakanlar Kurulu kararı çıkar. Karar 13 Aralık 1925 tarihinde Resmî Gazete'de yayımlanır.⁴⁶¹ 1925'te tarikatlar kapandığı zaman Türkiye'de Kâdiriyye, Nakşibendiyye, Halvetiyye, Mevleviyye, Bektâşîlik, Bayrâmiyye, Celvetiyye, Sâdiyye ve Rifâiyye tarikatları birçok kollarıyla beraber faaliyettedir. Mustafa Kara tekkelerin seddinin ardından, farklı tarikatlara mensup olan dervişlerin karar karşısında sergiledikleri tavrı şöyle özetlemektedir: Tekke mensupları içerisinde tekkeleri kapatmanın mümkün olmadığını söyleyenler olduğu gibi, tasavvufun bir vicdan işi olduğunu düşünerek bütün dünyanın derviş için bir tekke olduğunu ve dervişin taca, hırkaya ihtiyacı olmadığını düşünenler de vardır. Durumu Hakk'ın bir tecellisi olarak görenler için, bu durum rızâ gösterilmesi gereken bir zuhûrattır. Bunun yanı sıra bir başka grup da tasavvufun bir gönül işi olduğunu, tekkelerin kapatılmasının insanın bu yönüne sed koyamacağını bu bakımdan milâdını dolduran tekkelerin ilgasının isabetli bir karar olduğu görüşündedir. Sûfiler arasında devrin tarikat zamanı olmadığını telaffuz edenler olduğu gibi din ve mânevîyâtın aslî unsurlarından olmaması nedeniyle tekkelerin kapatılmasını mühim bir mesele olarak görmeyenler de mevcuttur.⁴⁶²

Ken'ân Rifâî'nin bu farklı yaklaşımlar içerisinde, nerede durduğunu tespit edebilmek için, tekkesinin kuruluşundan ilgili kanunun yürürlüğe girdiği zamana kadar tekke kurumu ve işleyişi hakkındaki tespitlerine bakmamız gerekir. Yukarıda da belirtildiği üzere Rifâî, Ümmü Ken'ân Dergâhı'nın açılışından önce bir seri hazırlıklar yapmış ve o esnada tekke âdap ve erkânının İstanbul'a has olan inceliklerini tetkik için civar semtlerde birçok tekke ve dergâhı ziyaret ederek mâlumat derlemiştir. Bu esnada, bir ilim ve irfan yuvası olması gereken tekkelerin bazı zaafırlar içinde olduğunu tespit

⁴⁶⁰ Sargut, a.g.e., s. 218.

⁴⁶¹ Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, ss. 146-147.

⁴⁶² Kara, a.g.e., s. 154.

etmiştir. Rifâî, bu tür zaafı gidermek için irşad vazifesi sırasında her vesileyle, müridin dikkatini zâhirî unsurlardan derunî olana yöneltme çabası içindedir. “Tespîhi öyle mi tutayım, böyle mi tutayım?” şeklindeki bir suale verdiği “ister yukarı tut, ister aşağı tut. Sen kendine bak, kendini doğru tut, bu kâfidir. Sırat tespihin mânâsı ile alâkadardır, şekli ile değil. Tespih demek, Allah’ı tenzih etmek, birlemek demektir, bunu yapabiliyor musun?”⁴⁶³ şeklindeki cevabı bu anlayışın bir örneğidir. Ken’ân Rifâî’nin bu tür bir prensiple sürdürdüğü resmî şeyhlik görevi, tekke ve zâviyelerin ilgası ile ilgili kararın yürürlüğe konmasının 1925 senesi tamamlandığı günlerde sonlanır.

Ken’ân Rifâî tekke ve zâviyelerin ilgası ile ilgili kararın ardından, tekke faaliyetlerine son vererek vakfiyesini feshettirmiştir. Devletin konuyla ilgili hükmüne saygı duyduğu görülen Rifâî, her türlü sohbet, ders, *Mesnevî* takrîri, zikir ve semâ âyinine bu tarihten sonra son vermiştir. Rifâî’nin sohbet ve ayin konusunda istekli olan müridlerine, açıkça yapılması men edilen şeyi gizli yapmaktan da sakındığını söylemiş ve bu husustaki tavrını ortaya koymuştur. Ken’ân Rifâî sonrasında aile içi sohbetler haricinde, geleneksel anlamda bir sohbet vermediği gibi seyr ü sülûk da yaptırmamıştır. Rifâî’nin bu hususta “ûlû’l-emre itâat” anlayışını benimsemiş olduğu, şu alıntıdan anlaşılabilir:

“1929 senesinde idi. Bir gün Doktor Server Hilmi Bey hiç de mütadı olmadığı halde bir istiğrak havasına dalarak semâ etmeye başladı. Fakat Ken’ân Rifâî onu hemen eteğinden tutarak: “Olmaz Efendi, bu zamanda böyle şey olmaz. Mademki yasaktır denmiş, men edilmiştir, onun için olamaz. Biz ûlû’l-emrin sözüne ittibâ ederiz. Çünkü oradan söyleyenin Hak olduğunu biliriz! diyerek, üç kişiden ibaret bir odada dahi kânuna aykırı bir hareketi kabul etmemiş, devlet emrinin gıyabî bekçiliğini yapmıştır.”⁴⁶⁴

⁴⁶³ Ken’ân Rifâî’den nakille, Ayverdi, Erol, “Din ve İman Anlayışı”, *Ken’ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 176.

⁴⁶⁴ Bu hassas dönemde, hükümetin tedbir amaçlı kontrolleri sırasında, Ken’ân Rifâî’nin konağı da aranmıştır. Ken’ân Rifâî’den nakil ile Ayverdi, Erol, “İkinci Medine Yolculuğu”, *Ken’ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 124.

Tekkelerin kapatılmasından beş yıl sonraya ait nakledilen bir vakaya göre ise Ken'ân Rifâî Bâyezid Câmîi'nde Yenikapı Mevlevîhânesi Şeyhi Abdülbâki Baykara⁴⁶⁵ (ö. 1935) ile karşılaşmış ve aralarında ayak üstü bir mükâleme geçmiştir. Dergâhların kapatılmasından dolayı mahzun bir halde olan Abdülbâkî Efendi, içinde bulunduğu keyfiyeti “bir zamanlar nây-i Mevlânâ ile demsâz idik/ Şimdi olduk mâşaallah bir düdük!” beyitiyle dile getirince, Rifâî'nin şu şekilde cevap verdiği nakledilir:

“Niçin düdük olalım? Neysek yine oyuz, erenler! Evvelce, zâhir tekkesinde demsâz idik; şimdi kalp tekkesinde dilsâzız. Allah böyle istemiş, böyle yapmış. Madem ki ondan geliyor, hepsi hoş. Düdük olmaya bir sebep yok ki. Şimdi ten tekke oldu; gönül de makam, yine kalpler cemâl nûriyle doldu. Mescid ü meyhânedede/ Kabe'de, büthânedede/ Hanede, virânedede, çağırırım dost, dost.”⁴⁶⁶

Ken'ân Rifâî'nin yukarıdaki cevâbı araştırmacılar tarafından Rifâî'nin o dönemki yaklaşımını değerlendirmek amacıyla yorumlanmıştır.⁴⁶⁷ Ken'ân Rifâî'nin tekkelerin kapatılmasıyla ilgili karar karşısında sükûtu ihtiyar etmesi devrin istibdat ortamının gerektirdiği bir durum muydu? Yoksa bu sükût, onun Hakk'ın iradesi karşısında teslimiyeti gerektiren sûfî yönünün bir ifâdesi miydi? Bu bağlamda, bu ve benzeri sorular tartışılmıştır. Bize göre Rifâî, hükûmetin ortaya koyduğu icraatin Hakk'ın iradesine bir âlet olduğu ve ûlü'l-emre itâatin gerekli olduğu kanaatindeydi. Şeyhin o dönemdeki ifadelerinde de genel olarak ûlü'l-emre, yani devlet büyüklerinin emir ve işlerine itaat vurgusu hakimdir.

Demirci, Rifâî'nin söz ve uygulamalarıyla hükûmetin kararlarına uyum göstermiş olmasına rağmen, o günkü idarenin makbul bir adamı sayılmadığını ve dergâhların ilgasından vefatına kadar devamlı surette devlet görevlileri tarafından bir şekilde takip altında tutulduğunu kaydeder. Demirci bu takibin kimi zaman taciz derecesine ulaştığı düşüncesindedir.⁴⁶⁸ Rifâî'nin tekke şeyhliği dönemini genel olarak

⁴⁶⁵ Abdülbâkî efendi hakkında bilgi için bkz. Nûri Özcan, “BAYKARA, Abdülbâki”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: İslâm Araştırmalar Merkezi (İSAM), 1992, C. 5, ss. 246-247.

⁴⁶⁶ Ken'ân Rifâî'den nakil ile Ayverdi, Erol, a.g.e., s. 123.

⁴⁶⁷ Demirci, *Ken'ân Rifâî Yazıları*, s. 105.

⁴⁶⁸ Tacizin boyutlarının daha iyi anlaşılması için, Rifâî'nin 1925'te neşredilen Ahmed er-Rifâî adlı eserinin, aramalar sebebiyle kuyuya atıldığı bildirilmektedir. Demirci, a.g.e., s. 190.

değerlendirmek gerekirse, bu zaman diliminin Rifâî'nin mânevî yolculuğunu tamamlayarak toplum hizmetine döndüğü bir döneme tekabül ettiğini söyleyebiliriz.⁴⁶⁹

2.8. Halifeleri

2.8.1. Server Hilmi Bey

Server Hilmi Bey, 1285/1869 İstanbul doğumlu olup Maliye Mümeyyizi Hilmi Bey'in oğludur.⁴⁷⁰ Galatasaray Sultânîsi'nden mezun olduktan sonra tıp fakültesine giden Server Hilmi Bey, mezuniyetinden sonra alanıyla ilgili çeşitli vazifelerde görev almıştır. Bu vazifelerden bazıları şunlardır: Mülkiye'nin Müfredat-ı Tıp muavinliği,⁴⁷¹ Mukarrerât-ı Tıp muallim muavinliği,⁴⁷² Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye-i Şahane muallim muavinliği⁴⁷³ ile Müfredat muallimliği ve Mülkiye Müfredat-ı Tıp muallimliğidir⁴⁷⁴. “Server Hilmi Bey otuz beş sene matier medikal ve teşrif-fizyoloji profesörlüğü yapmış ve 9 sene de Eczacı Dişçi mektepleri müdürlüğünü sürdürmüştür.”⁴⁷⁵ Kayıtlardan anlaşıldığı üzere, Server Hilmi Bey'in eczacılık ve Diş hekimliği alanlarında önemli hizmetleri olmuştur.⁴⁷⁶

Server Hilmi Bey'in, Ken'ân Rifâî ile irtibatı Galatasaray Sultânîsi'nde başlamıştır. Mezuniyetlerinin ardından uzun süre görüşemeyen Server Bey ve Rifâî, otuz yaşları civarında İstanbul'da karşılaşmış ve bu tarihten sonra dostluklarına farklı bir şekilde devam etmişlerdir. Server Hilmi Bey Ken'ân Rifâî'nin hayattaki en yakın arkadaşındır.⁴⁷⁷ Server Hilmi Bey, o dönem Batı kaynaklı fikir akımlarına ilgilleyen

⁴⁶⁹ a.g.e., 111.

⁴⁷⁰ BOA: DH.SAİDD, 96.291, (29 Zilhicce 1285/ 12 Nisan 1869): “Server Hilmi Bey; 1285 İstanbul doğumlu, Maliye Mümeyyizi Hilmi Bey'in oğlu.”; Server Hilmi Bey'in gençlik yıllarına ait bir fotoğraf için bkz. Ek 11.

⁴⁷¹ BOA: MF.MKT., 235.51, (29 Rebiyülâhîr 1312/ 30 Ekim 1894): “Mülkiye'de boş olan Müfredat-ı Tıp Muavinliğine Server Hilmi Efendi'nin tayin edildiği.”

⁴⁷² “BOA: DH.MKT., 2395.34, (29 Rebiyülâhîr 1318/ 26 Ağustos 1900): “Mülkiye Seririyyât-ı Dahiliye Muallim Muavini Rıza ve Mukarrerat-ı Tıp Muallim Muavini Server Hilmi beylerin taltifleri talebi.”

⁴⁷³ BOA: İ.TAL., 228.40, (14 Cemâziyelâhîr 1318/ 9 Ekim 1900) “Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye-i Şahâne muallim muavinlerinden Rıza ve Server Hilmi Beylerin terfi-i rütbeleri ve sair taltifler.”

⁴⁷⁴ BOA: MF.MKT., 717.18, (08 Rebiyülâhîr 1321/ 4 Temmuz 1903): “Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye müfredat muallimliğine Server Hilmi Efendi'nin, muallim muavinliğine de Mehmed Ref'i Efendi'nin tayin olunduğu.”

⁴⁷⁵ Namı a.g.m., s. 483.

⁴⁷⁶ BOA: DH.MKT., 329.14, (10 Recep 1312/ 7 Ocak 1895), “Mülkiyet Seririyyat-ı Dahiliye müfredatı Tıp muallimi muavinliklerine tayin olunan Doktor Ali Rıza ve Server Hilmi Efendilerin rütbe-i sâlise ile taltiflerinin icrası için tercüme-i hal varakalarının gönderilmesinin tebliği”.

⁴⁷⁷ Namı a.g.m., s. 483.

1897 yılı civarında Rifâî ile karşılaşmasından sonra, Ken'ân Rifâî'nin mânevî yönünden etkilenecek tasavvufa intisab etmiştir.

Numûne-i Terakkî'deki teşrîk-i mesâîlerinden kısa bir süre sonra Rifâî'nin Medine'ye tayini gerçekleştiği için Server Bey'in ilk mânevî eğitimi mektuplaşmalar vesilesiyle gerçekleşmiştir. Bahsi geçen mektuplar, husûsî meselelerin ötesine geçerek geleneksel anlamda tasavvufî risâlelere dönüşmüştür. Dolayısıyla bu yazışmalar, Rifâî'nin tasavvufî neşvesini tespit açısından kaynak değerine sahiptir.⁴⁷⁸ Tezimiz kapsamında bu risâlelerden *Nefsin Dereceleri* konulu bir mektuba ulaşılmıştır. Söz konusu risâle, üçüncü bölümde Rifâî'nin nefis mertebeleri ile ilgili görüşleri kapsamında incelenecektir.⁴⁷⁹

Ken'ân Rifâî'nin “ağabeyim”, şeklinde hitab ettiği Server Hilmi Bey'in vefatından sonra söylediği “Server, insanlık timsali idi. Server, asrının güzidesi idi. Biz birbirimize öyle bağlanmışızdır ki, bunu ölüm bile çözemez” şeklindeki sözleri aralarındaki irtibatın mahiyetini ortaya koyan bir örnek olarak değerlendirilebilir.⁴⁸⁰

2.8.2. Hattat Aziz Efendi

Ken'ân Rifâî'nin müridlerinden ve halifelerinden meşhur Hattat Aziz Efendi,⁴⁸¹ yazı tahsilini Nuruosmaniye'deki hat mektebinde tamamlamıştır. Hat sanatında birçok icâzete sahiptir ve kendine has usûlü sebebiyle diğer hattatlar arasında serû'l-kalem nâmıyla şöhret bulmuştur.⁴⁸² İlk dönemde Abdülaziz Eyyûbi ve Aziz olarak imzaladığı eserlerini daha sonra Şeyh Mehmed Abdülaziz er-Rifâî şeklinde imzalamıştır.⁴⁸³ Çok uzun yıllar memuriyet görevinde bulunmuş olan Aziz Efendi, 1896'da Meclis-i İdâre-i Emvâl-i Eytâm Kitâbeti'nde göreve başlamış ve görev yıllarının sonlarına doğru Mısır Meliki I. Fuad'ın resmî bir davetiyle Kur'ân-ı Kerîm yazmak üzere on yıl kalacağı Mısır'a çağırılmıştır.⁴⁸⁴ Aziz Efendi, buradaki çalışmalarından ötürü Nilan-ı Mecîdi adı

⁴⁷⁸ Ayverdi, Araz, “Ken'ân Rifâî ve İmanına İlk İştirak Edenlerden Bazıları”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 74vd.

⁴⁷⁹ “Nefsin Dereceleri” başlıklı risâle için bkz. Ek 2.

⁴⁸⁰ Ayverdi, Araz, a.g.e., s. 62.

⁴⁸¹ Hattat Aziz Efendi'nin yetişkinlik dönemine ait bir fotoğrafı için bkz. Ek 11.

⁴⁸² Ta'lik yazısı icazetini 1894 yılında Hasan Hüsnü Efendi'den, sülüs ve nesih icazetlerini ise hocası Ârif Efendi ve Reisülhattâin Muhsinzâde Abdullah Hamdi Bey'den almıştır. Celî-sülüs, Celî-ta'lik yazılarının inceliklerini zamanın celî ustası Sâmî Efendi'den öğrenmiştir.

⁴⁸³ Muhittin Serin, “Aziz Efendi, Rifâî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1991, C. 4, s. 336.

⁴⁸⁴ a.g.m., s. 337.

verilen dördüncü rütbeye yükseltilmiştir.⁴⁸⁵ Aziz Efendi, Mısır'dan döndükten bir yıl sonra 16 Ağustos 1934'te İstanbul'da vefat etmiş ve Edirnekapı Mezarlığı'na defnedilmiştir. Sanat çalışmaları dışında, kendi mânevî halkasında bulunan müridlerinin irşâdıyla meşgul olan Aziz Efendi'nin,⁴⁸⁶ Ümmü Ken'ân Dergâhı içerisinde sekiz adet hattı yer alır.⁴⁸⁷

Ken'ân Rifâî ilk mürid ve halifelerinden olan Hattat Aziz Efendi'yi "Aziz'de Hz. Osman'ın hayâsı vardır" ifadesiyle tavsif eder⁴⁸⁸ ve müridlerine örnek teşkil etmesi amacıyla sohbetlerinde Hattat Aziz Efendi'nin kemalinden bahseder.⁴⁸⁹ Rifâî'nin Aziz Efendi ile ilgili aktarımlarında esas vurgu onun edebidir. İfadelerin bize sunduğu portreye göre Aziz Efendi, şeyhinin sohbetinde heyecandan elleri nemlenen, yüzünü sileceği vakit başını hırkasının içine sokan ve her halinden edep ve hayâ okunan bir zâttır. Bu hâle örnek olmak üzere Aziz Efendi'nin Ken'ân Rifâî ile gerçekleştirdiği tren yolculuğu sırasındaki hallerinden bahsedilir. Rifâî, bu yolculuğu anlatırken, hava sıcaklığı nedeniyle insanların ıslak yerlere uzandığını, ancak Aziz Efendi'nin edeb içerisinde mürşidinin bir ihtiyacı olur düşüncesiyle yol boyunca teyakkuz halinde bulunduğunu kaydeder.⁴⁹⁰ Aziz Efendi tekke ve mürid-mürşid âdâbına son derece riayetkârdır. Aziz Efendi, Mısır'da vazifeli bulunduğu yıllarda zaman zaman İstanbul'a gelir ve Rifâî'nin sohbetine katılırdı.⁴⁹¹ Ken'ân Rifâî'nin ifadelerine dayanarak şeyh ile Hattat Aziz Efendi arasında hoş bir muhabbetin bulunduğunu ve araya giren mesafeye rağmen bu muhabbetin aralıksız devam ettiğini söylememiz mümkündür.⁴⁹²

⁴⁸⁵ BOA: İTAL., 112.85, (Zilhicce 1314/Mayıs 1897): "Teberdar Osman ve Rûsûmat Muhasebe Tahrirat Kalemi Ketebesinden Hattat Hafız Aziz Efendiler'e dördüncü rütbeden Nişan-ı Mecidi ihsânı."

⁴⁸⁶ Serin, a.g.m., s. 337.

⁴⁸⁷ Muhittin Serin, *Hattat Aziz Efendi*, İstanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve San'at Vakfı Neşriyatı, 1988, s. 20; Aziz Efendi'nin Ümmü Ken'ân Dergâhı'ndaki hatlarını Muhyiddin Serin şu şekilde kaydeder: 2, 40x70 cm ebâdında Kelime-i Tevhid celî ta'lik 1326 tarihli; 52x94 cm ebâdında hutût-i mütenevvia hilye-i şerif 1325 tarihli; 31x97 cm ebâdında celî sülüs besmele; 38, 5x42 cm ebâdında "Ya Hazreti Şeyh Sultan Yusuf Sümbül Sinân" celî sülüs levha 1326 tarihli; 35x44 cm ebâdında armûdî, celî, sülüs levha; 40x32 cm ebâdında celî sülüs levha 1341 târihli; 35x36 cm ebâdında "Ya Ali" celî sülüs zerendûd levha 1330 tarihli; 42x30 cm ebâdında celî sülüs müdevver ihlâs sûresi 1332 tarihli; Aziz Efendi, 1872-1934. Bkz: Serin, a.g.e., s. 41.

⁴⁸⁸ Serin, a.g.m., s. 20.

⁴⁸⁹ Bir örnek olarak: Eski Altinkum Gazinosu, Rumeli kavağında bir askerî dinlenme tesisidir. Aynı i simle anılan bir de plajı vardır. Ailecek ve yakın talebelerle hava almak için gidilen ve sohbet mekânına dönüşen bir beldedir. Aziz Efendi bir keresinde, bir örümcek ağından bir sineği kurtarmak isterken Ken'ân Rifâî tarafından ilâhî takdire müdahale olarak görülerek durdurulur. a.g.e., s. 73.

⁴⁹⁰ Rifâî, *Sohbetler*, s. 6.

⁴⁹¹ a.g.e., s. 59.

⁴⁹² a.g.e., s. 99.

2.8.3. Şeyh Cemal Efendi

Şeyh Cemal Efendi Ken'ân Rifâî'nin müridlerinden Nazlı Hanımla evlidir. Şeyh Cemal Efendi'nin çocukları Semiha Cemal Hanım (ö. 1936) ile Ziyâ Cemal Bey de ilerleyen yıllarda Rifâî'nin sohbet kalkasına katılmıştır.⁴⁹³ Cemal Efendi ayrıca Rifâî'nin müridlerinden mütefekkir yazar Sâmîha Ayverdi'nin de dayısıdır. Cemal Bey'in resmî görevi nişan mümeyyizliğidir. Nişan mümeyyizi olarak Cemal Bey'in vazifesi, padişah tarafından verilen mücevher ve murassa nişanlarını devlet adına hazırlamaktır. Cemal Efendi bu vazifede bulunduğu dönemde Osmanlı Devlet hazinesini dürüst bir şekilde korumuş bir memur olarak tanınmıştır.⁴⁹⁴ Rifâî hayatta iken vefat eden halîfelerinden biri olan Şeyh Cemal Efendi helal haram konusundaki hassasiyeti ile öne çıkan bir şahsiyettir.⁴⁹⁵

2.8.4. Şeyh Osman Hilmi Efendi

Şeyh Osman Efendi Ken'ân Rifâî'nin halifesidir. O da diğer halifeleri gibi, Rifâî hayatta iken vefat etmiştir.⁴⁹⁶ Kökenine ve ailesine dair çok fazla bilgi bulunmayan Şeyh Osman Efendi, mizacında aşk ve vecd halleri hakim olan bir sûfidir. 1318/1901 senesinde *Miftâh-ı Müşkîlât-ı Ârifin* adlı basılmamış eserinin mukaddimesinde Ken'ân Rifâî'nin tasavvufî neşvesini şu ifadelerle dile getirir: ⁴⁹⁷

“Bâis-i sebeb-i feyz ü necâtım ve şeyh-i mükerrerim Esseyyid Abdülhalîm Ken'ân Velî'nin nazar-ı himmetiyle şu satırların tahrîrine muvaffak oldum. Azizim Efendim bana: ‘Osman, tevhidin hakikati sükûttur, yokluktur; yok ol, oğlum!’ buyururdu. İşte bu kitabın zübdesini de o ikide ihtisar ettik. Anlayana büşrâküm, ne saadet.”⁴⁹⁸

Ken'ân Rifâî'nin sohbet metinlerinden anlaşıldığı üzere Şeyh Osman Hilmi Efendi'nin Rifâî'nin sohbetine devam eden İsmail adlı bir oğlu vardır.⁴⁹⁹ Osman Efendi

⁴⁹³ Ayverdi, Araz, “Ken'ân Rifâî ve İmanına İlk İştirak Edenlerden Bazıları”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 76.

⁴⁹⁴ Aysel Yüksel, “XX. Asır Münevveri Ken'ân Rifâî'nin Çevresi ve Talebeleri”, *Bir XX. Yüzyıl Münevveri Ken'ân Rifâî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, İstanbul: Cenan Eğitim Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 1993, s. 149.

⁴⁹⁵ Şeyh Cemal Efendi'nin o döneme ait bir fotoğrafı için bkz. Ek 11.

⁴⁹⁶ Şeyh Osman Efendi'nin bir fotoğrafı için bkz. Ek 11.

⁴⁹⁷ Ayverdi, Erol, a.g.e., s. 87.

⁴⁹⁸ a.g.e., ss. 87-88.

⁴⁹⁹ Rifâî, *Sohbetler*, ss. 533, 554.

tasavvufî birikimiyle selamlık sohbetlerinde öne çıkan mühim bir şahsiyettir. Şeyh, Rifâî'nin baş halifesi olmasının verdiği imtiyazla, soru ve cevaplarıyla sohbet meclisine önemli katkılarda bulunur.⁵⁰⁰ Ken'ân Rifâî, kimi zaman sohbet konusu açması için “şeyhim buyursanıza” şeklinde bir girizgahla sözü bizzat Osman Efendi'ye verir. Ken'ân Rifâî'nin, Osman Efendi'ye teveccühü yalnızca sohbet meclisinden ibaret değildir, sırasında birkaç müridini yanına alarak Osman Efendi'nin ziyaretine de gider.⁵⁰¹ Şeyh Osman Efendi de şeyhine hürmetkârdır.⁵⁰² Osman Efendi, her konuda gayreti ve çalışmayı öne alan bir micazı ile öne çıkan bir şahsiyettir.⁵⁰³

Meclis-i Meşâyih Arşivi'nde, Ken'ân Rifâî'nin Osman Efendi'ye verdiği Rifâî icâzetnâmesinin kaydı şu şekildedir: “Tarîkat-ı Âliyye-i Rifâiyye'den hırka-i saâdet civârında Ümmü Ken'ân Dergâh-ı Şerîfi Postnişini Reşadetli Şeyh Seyyid Ken'ân Efendi tarafından Osman Hilmi Efendi'ye itâ olunan bin üç yüz yirmi dokuz tarihli icâzetnâme tasdik edilmiştir.”⁵⁰⁴ Ken'ân Rifâî, Osman Efendi'ye 1911 tarihinde icâzetnâme vermiştir. Rifâî'nin 1908 yılında tekkesini kurduğu hatırlandığında, Şeyh Osman Efendi'nin en fazla üç yıl içerisinde sülûkunu tamamlamış olduğunu söylememiz mümkündür.

2.9. Önde Gelen Müritleri/Talebeleri

Ken'ân Rifâî'nin halifeleri, kendisi hayatta iken ve çoğunlukla Cumhuriyet öncesinde vefat etmiş olduğu için, bu başlık altındaki isimlerin ekseriyeti, onun kadın müridleridir. Bahsedilen müridlerin bazıları Rifâî'nin halifelerinin aile mensupları bir kısmı da 1940'lı yılların sonuna doğru, tasavvufî anlamda görülen nisbi serbestiyet ortamında Rifâî'ye intisab eden kimselerdir. Ken'ân Rifâî özellikle Cumhuriyet Türkiye'sinin ilk yıllarında, dinî-tasavvufî mahiyette yayın ve faaliyet yapma yasağının olduğu dönemde, söz konusu geleneği muhafaza etmeleri amacıyla kabiliyetli gördüğü müridlerini ve muhiplerini tarihi-kültürel içerikli eserler yazmaları hususunda teşvik etmiştir. Rifâî'nin bu teşviki onun tasavvufa tekke dışında meşru bir mecra arayışı ile uyumludur. Bu tavır şeyhin tekkelerin ilgasından sonra söylediği, “tekkeler bir gün

⁵⁰⁰ a.g.e., s. 551.

⁵⁰¹ a.g.e., s. 373.

⁵⁰² a.g.e., s. 435.

⁵⁰³ a.g.e., s. 533.

⁵⁰⁴ MMA, 1761-8a. (1329/1911); Osmanlı Hilmi Efendi'ye verilen icâzetnamenin onayını gösteren belgenin aslı için bkz. Ek 5.

akademi olarak açılacaktır”,⁵⁰⁵ meâlindeki sözleriyle de tutarlılık arzeder. Nitekim, Rifâî'nin eli kalem tutan müridlerinin etrafında belirginleşen kültürel hareketlilik, o dönemde tasavvuf geleneğinin muhafazası ve yeni nesillere aktarımı için meşru ve muteber bir kanal teşkil ettiği anlaşılır.

2.9.1. Semiha Cemal

Semiha Cemal, Ken'ân Rifâî'nin halifelerinden Şeyh Cemal Efendi ve yakın talebelerinden Nazlı Hanımefendi'nin kızı, Ziya Cemal Büyükaksoy'un da kız kardeşidir.⁵⁰⁶ Kısa bir zaman İzmir Kız Lisesi felsefe ve ruhiyat hocalığında bulunduktan sonra, 1929-1935 seneleri arasında İstanbul Kız Muallim Mektebi'nde ruhiyât muallimliği yapmıştır.⁵⁰⁷ 1936'da genç yaşında vefat etmiştir. Kabri Merkez Efendi'de, Ken'ân Rifâî'nin türbesinin bulunduğu alandadır. Çok verimli bir hayat yaşayan Semiha Cemal birçok esere imza atmıştır. Epiktetos (ö. 150) ve Marcus Aurelius Antoninus⁵⁰⁸ (ö. 180)'un birçok eserini Türkçe'ye çevirmiştir. Hayat ve Mihrap dergilerindeki yazıları *Gül Demeti* adlı kitabında bir araya getirilen Semiha Cemal'in *Aşk Peygamberi*, *Aşk* isimli iki romanı bulunmaktadır.

Semiha Cemal Hanım eserlerinde kaleme aldığı diyaloglarda, İslâm'ın tevhid inancına göndermeler yapar ve bir nevi bu kanal ile İslâm inanç ve ahlâkını muhafaza muhafazaya çalışır. Cemal'in Romanlarının ortaya çıktığı dönem, Cumhuriyet'in ilânı ve tekkelerin ilgasından sonraki döneme tekâbül eter. Dönemin hassasiyeti İslâm ve tasavvuf kültürü ile ilgili mevzuların- toplumun hemen birçok meselesi gibi- ancak roman ve diğer edebî formlar içerisinde ele alınmasına müsâde etmektedir.⁵⁰⁹ Cemâl'in eserlerinde kullandığı retorikten dinî-tasavvufî içerikli müstakil eserler ortaya koyacak bir muktesebâta sâhip olduğu anlaşılır. Ancak Cemal dönemin hassasiyetiniz gözeterek

⁵⁰⁵ Sargut, *Ken'ân Rifâî ile Aşka Yolculuk*, s. 181; Ken'ân Gürsoy, “Ken'ân Gürsoy'la Röportaj, *Tasavvuf*, 2007, S. 19, s. 481.

⁵⁰⁶ Rifâî, a.g.e., s. 236.

⁵⁰⁷ Semiha Cemal, *Gül Demeti*, İstanbul: Bilgi Basım ve Yayınevi, 1954, s. 6.

⁵⁰⁸ Stocai felsefe okulu mensubu olan Marcus Aurelius Antoninus hakkında bilgi için bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi, Tales'ten Baudrillard'a*, İstanbul: Say Yayınları, 2015, s. 148.

⁵⁰⁹ Cumhuriyetin ilk yıllarında ve tek partili yıllarda dinî yayıncılığın zorluğu ve bu dönemdeki neşriyat hakkında bilgi için bkz. Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm*, s.415-482; Kara, “Cumhuriyet Türkiye'sinde Tarikatlar”, *Türkiye'de Tarikatlar:Tarih-Kültür*, ss. 103-111. Cumhuriyet döneminde roman türleri ve romanın yüklendiği fonksiyonlar hakkında bilgi için bkz. Fatih Andı, “Türk Edebiyatında Roman: Cumhuriyet Devri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Eylül 2006, ss. 165-202.

tasavvuf geleneğine ait birçok unsuru konuyla ilgili müstakil eserler telif etmek yerine roman, hikâye ve deneme gibi formlar içerisinde aktarmayı tercih etmiştir.

Peki Semiha Cemal Hanım'ın bu faaliyetlerinin Ken'ân Rifâî'nin tasavvuf anlayışı ve bu anlayışın yaygınlaştırılması ile ilişkisi nedir? Semiha Cemal Hanım pozitivist ve materyalizmin son derece hakim olduğu bir dönemde felseci kimliği ile, Stoacı felsefe okulunun temsilcileri ve öğretileri üzerinden maneviyata ilgi çeken eserler kaleme almıştır. Semiha Cemal ayrıca Mısır ve Antik Yunan filozof ve hükümdarları içerisinde tevhid inancına sahip olanlara işaret ederek, tarihin bu döneminde geçen spiritüel (tasavvufî) içerikli romanlar yazmıştır. Cemal'in romanlarında geçen tevhid ve mânevîyat odaklı diyaloglar, büyük ölçüde Rifâî'nin sohbet meclislerinde konuşulan dinî-tasavvufî mevzulardan ilham alınmıştır. Semiha Cemal Hanım ortaya koyduğu bu çalışmalarla mürşidinin tasavvuf anlayışını devrin gereklilikleri ile bir çatışmaya girmeden toplumla buluşturmaya çalışmıştır.

2.9.2. Sâmiha Ayverdi

Sâmiha Ayverdi, 25 Kasım 1905 günü İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Annesi Fatma Meliha Hanım, babası Piyade Kaymakamı Yarbay İsmail Hakkı Bey'dir. Hayatını kendi hususi çalışmalarına ve okumaya vakfetmiştir.⁵¹⁰ Sivil toplum hususunda öncü bir şahsiyet olan Ayverdi, Türk Kadınları Kültür Derneği İstanbul Şubesi'nin kurucusu, Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı kurucu üyesi, İstanbul Fetih Cemiyeti ile İstanbul ve Yahya Kemal Enstitüleri'nin üyesi olup,⁵¹¹ hizmetlerinden dolayı pek çok dernek ve vakıf tarafından ödüle lâyık görülmüştür.⁵¹² Sâmiha Ayverdi ile ilgili yapılmış birçok akademik çalışma bulunmaktadır. Eserlerinde bizzat yaşadıklarından ve çevresinden büyük ilham almıştır. Selim İleri, Ayverdi'nin daha çok muhafazakâr çevreler tarafından ilgi gördüğünü söyler ve “20. yüzyılın sayılı İstanbul yazarlarından biridir” ifadesine yer verir.⁵¹³

⁵¹⁰ İsmet Binark, *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1999, s. xv.

⁵¹¹ a.g.e., s. xvi.

⁵¹² 1978'de “Türkiye Millî Kültür Vakfı Armağanı” kendisine takdim edilmiş; 1984'te kendisine Millî Kültür Vakfı tarafından “Türk Millî Kültürüne Hizmet Şeref Armağanı” verilmiş; 1985'te “Yeryüzünde Birkaç Adım” eseri için Boğaziçi Yayınları tarafından “Boğaziçi Başarı Ödülü” kendisine takdim edilmiştir. Daha fazla bilgi için bkz: Binark, a.g.e., s. xvii.

⁵¹³ Selim İleri, “Ayverdi, Sâmiha”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, 1994, C. 3, s. 500.

Samiha Ayverdi Ken'ân Rifâî'nin ilk gençlik çağlarından itibaren Rifâî'nin sohbetlerine devam etmiş ve bu sohbetlerin büyük bir kısmını not etmiştir. Şeyhin vefatından sonra *Sohbetler* adı ile neşredilen eser sayesinde Ken'ân Rifâî'nin tasavvuf anlayışını araştırmaya imkan veren bir kaynak eser ortaya çıkmıştır. Sâmiha Ayverdi tekkelerin ilgasından sonraki dönemde Ken'ân Rifâî henüz hayatta iken tasavvufî içerikli romanlar neşretmiştir. Böylelikle Türk kültür ve inanç dünyasından büyük ölçüde çekilmekte olan tasavvufî düşüncenin canlı kalması ve muhafazası yolunda dönemin şartları içinde meşru bir kanal açmıştır. Ayverdi Ken'ân Rifâî'nin vefatından (ö. 1950) Türk tarihi ve kültürü üzerine araştırma türünde eserler vermeye devam etmiştir. Ayverdi'nin tasavvuf düşüncesini doğrudan dinî-tasavvufî yazın ile değil fakat Türk-İslam kültürüne ait yazın vasıtasıyla aktarmak yolunu tercih ettiği anlaşılmaktadır. Türk-İslâm sentezine ve “kökü mâzide olan âti” anlayışına vurgu yapan Ayverdi, Cumhuriyet Türkiyesi'nin muhafazakar kalemleri arasında kabul edilmiştir.⁵¹⁴

Ayverdi, *Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık* adlı eserin kendisine ait bölümünü tamamlarken, mürşidi hakkındaki nihâî hükmünü de kaydetmiştir: “Ken'ân Rifâî, belki de Hazret-i Peygamber'in, her yüz senede bir, insanlar arasından çıkacağını müjdelediği bu asrın İslâmiyet'te en büyük inkılâpçı insanıdır.”⁵¹⁵ Sâmiha Ayverdi'nin telif faaliyetlerine istinaden Ken'ân Rifâî'nin dile getirdiği şu ifadeler kayda değerdir: “Hey Koca Sâmiha! Kitaplarınla dergâhımı yeniden açtın.”⁵¹⁶ Ken'ân Rifâî bu ifadeleriyle Ayverdi'nin kendi tasavvuf anlayışını eserleri ve uygulamalarıyla devam ettirecek nitelikte bir şahsiyet olduğu dile getirir.

2.9.3. Üç Şeyhülislâm: Haydârizâde İbrahim Efendi, Dürrîzâde Abdullah Efendi ve Şeyhülislâm Nesimi Efendi(?)

Ken'ân Rifâî'nin sohbet halkasında Osmanlı Devleti'nin yüksek rütbeli memurlarından şeyhülislâmlar da vardır.⁵¹⁷ Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde

⁵¹⁴ Türkiyede muhafazakar düşünce ve Ayverdi'nin yeri üzerine yakın dönemdeki bir çalışma için bkz. Hasan Aksakal, *Türk Muhafazakarlığı Terennüm, Tereddüt, Tahakküm*, İstanbul: Alfa İnceleme, 2017, ss. 23-24, 42.

⁵¹⁵ Ayverdi, Araz, “Ken'ân Rifâî ve İmanına İlk İştirak Edenlerden Bazıları”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 76.

⁵¹⁶ Cemalnur Sargut, *Sâmiha Ayverdi ile Sirra Yolculuk*, Derleyen: Sadık Yalsızuçanlar, İstanbul: Nefes Yayınevi, 2009, s. 57.

⁵¹⁷ Osmanlı'da şeyhülislâmlık müessesesi hakkında bkz. Mehmet İpşirli, “Şeyhülislâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi

şeyhülislamlık yapmış üç zât Rifâî'ye intisab etmiştir: Haydârîzade İbrâhim Efendi (ö. 1933), Dürrîzâde Abdullah Efendi (ö. 1921) ve Şeyhülislâm Nesimi Efendi (?).⁵¹⁸ Bu isimlerden Haydârîzâde İbrâhim Efendi, Rifâî'ye intisâb ettiği zaman şeyhülislamın çevresindekiler bu duruma itiraz etmiştir. Esad Efendi gibi ced-be-ced yani aileden şeyh olan bir kimseye intisap edeceği yerde Ken'ân Rifâî gibi sivil bir şeyhe gösterilen bu teveccühün sebebi sorulduğunda Haydârîzâde'nin şu şekilde cevap verdiği kaydedilir:

“Evet, mevkiim dolayısıyla bütün şeyhler gelip ubûdiyet arz ederler. Ben ise Hazret-i Ken'ân'a ubûdiyet arz eylemeye gidiyorum. Çünkü birçok şeyhlerin bilgisi ve ilmi bende de var. Esad Efendi'deki kal ilmi bende de var. Fakat beni teshir eden zâttaki hâl ilmi ne Esad Efendi'de var ne de bende var. Beni onun rûhâniyeti cezbetti. O da ayrı bir mesele.”⁵¹⁹

Haydârîzâde İbrâhim Efendi, Sadrazam Ahmet Tevfik Paşa, Sadrazam Damad Mehmed Ferid Paşa, Sadrazam Ali Rıza Paşa ve Sadrazam Sâlih Hulûsi Paşa kabineleri döneminde şeyhülislâmlik vazifesinde bulunmuştur.⁵²⁰ Tevfik Paşa kabinesi yeniden kurulduğunda, önceki vazifelerine binâen şeyhülislâmlik vazifesi tekrar kendisine verilmiş, Haydârîzâde bu dönemde oldukça etkin olmuştur.⁵²¹ Şeyhülislâm Haydârîzâde İbrâhim Efendi'nin Osmanlı son dönem kabineleri üzerindeki etkisi, İbnülemin Mahmud Kemal İnal'ın (ö. 1957) *Son Sadrazamlar* adlı eserindeki kayıtlarından takip edilebilir.⁵²² İnal, bu çalışmasında Sultan Vahdettin'in sadrîâzâmin uygulamaları ve memleketin genel ahvâli hakkında Şeyhülislâm Haydârîzâde İbrâhim Efendi ile istişare ettiğini kaydeder. Bu istişâre sırasında, Haydarîzâde İbrâhim Efendi'nin Sultan Vahdettin'e söylediği “vahdet-i vücûd gibi vahdet-i cünûd olmuş. Buradaki askerle Anadolu'daki asker birleşmişler. Eski sadrîâzâmlar, padişah uğruna kendilerini fidâ ederlerdi. Efendimiz, sadrîâzâmların uğruna nefsi şahânenizi feda ediyorsunuz”⁵²³ şeklindeki

(İSAM), 2010, C. 39, ss. 91-96.; Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972.

⁵¹⁸ Semih Ceyhan, “Ken'ân Rifâî Müntesibi Osmanlı Şeyhülislâmları”, *Ken'ân Rifâî Rahmet Kapısı Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: Nefes Yayıncılık, s. 68.

⁵¹⁹ a.g.m., s. 70.

⁵²⁰ İnal, a.g.e., C. XI-XIV, s. 1721.

⁵²¹ a.g.e., s. 1723.

⁵²² a.g.e., s. 2111.

⁵²³ Kemal İnal o esnada içine doğan bir şiiri de eklemektedir. “Hayderî zade hakikat söylemiş/ Vakıfı ahval olan takdir eder/ Gelse insâfe eğer Sultan Vahid/Nefsini kendi bile ta'zir eder.” Bkz. a.g.e., s. 2071.

cevap onun tasavvufi birikiminden izler taşır. Ken'ân Rifâî'nin, Şeyhülislam Haydârizâde İbrahim Efendi'nin kendisine gösterdiği teveccühü takdir ettiği ve vefatından sonra onu rahmet ve hürmetle yadettiği kaydedilir.⁵²⁴

Ken'ân Rifâî'nin sohbet meclisine devam eden bir başka şeyhülislâm, Dürrîzâde Abdullah Efendi'dir. Altı kuşak boyunca şeyhülislâmlık yapmış, Dürrîzâde ailesine mensup olan Abdullah Efendi, son dönem kabinelerinden Sadrazam Ahmet Tevfik Paşa ve Sadrazam Damad Mehmed Ferid Paşa kabineleri döneminde görev yapmıştır. Rumeli Kazaskeri Dürrîzâde Mehmed Efendi'nin oğludur.⁵²⁵ İbnülemin Mahmud Kemal İnal'ın *Son Sadrazamlar* adlı eserinden Şeyhülislâm Dürrîzâde Abdullah Efendi'nin bu dönemdeki uygulamaları ve ifadeleri hakkında bilgi edinmek mümkündür.⁵²⁶

2.9.4. Meşkûre Sargut

Meşkûre Sargut 6 Mart 1925 tarihinde İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Annesi Çerkez kökenli Şâdiye Hanım ve babası Bulgaristan göçmeni Remzi Tınay Bey'dir. İlk öğretimine Fatih'teki mahalle mektebinde başlayan Sargut, daha sonra İstanbul Kız Lisesi'nde eğitimine devam etmiş ve sonrasında İstanbul Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümünde lisans eğitimine başlamış ve Ken'ân Rifâî'nin müridlerinden olan doktor Ömer Faruk Sargut ile evlenmiştir.⁵²⁷

Annesi ve babasının Ken'ân Rifâî'ye bağlılığı dolayısıyla düzenli olarak Rifâî'nin konağında bulunmuş olan Sargut, 1939-1944 yılları arasında Rifâî'den *Mesnevî* dersleri almıştır. Aynı zamanda yazar olan Sargut'un ilk eseri *Duygulu Gönüllere Hitap* arzusu üzerine 1950'de Rifâî'nin arzusu üzerine neşredilmiştir. 1952-1953 yıllarında *İslâm'ın Nuru* adlı dergide “Tasavvuf Deryasından Bir Katre” başlıklı köşede makaleleri yayımlanmıştır. Daha sonra bu makaleleri *Mevlânâ Diyor Ki* adlı eserinde toplanmıştır. 1958 yılında Konya Azim Yayınları'ndan *Hak ve Halk Yolunda Mevlânâ* isimli eseri yayımlanmıştır. *Ârifler Bahçesi*'nden adlı eseri 1993'te Seyran

⁵²⁴ Rifâî, *Sohbetler*, s. 251.

⁵²⁵ Mehmet İpşirli, “Dürrîzâde Abdullah Beyefendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, C. 10, s. 36.

⁵²⁶ İnal, a.g.e., ss. 2055, 2066-67.

⁵²⁷ İlâhe M. Kurşun, “Çağdaş Türk Sûfî Kadınlarından Meşkûre: Sargut Hayatı ve Eserleri”, *I. Uluslararası Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu Bildiri Kitabı*, İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Üsküdar Üniversitesi Yayınları, 2020, ss. 178-182.

Yayınları'ndan çıkmıştır.⁵²⁸ Sargut'un *Gönülden Gönüle* adlı bir eseri de mevcuttur.⁵²⁹ Bununla birlikte halihazırda neşredilmeyi bekleyen iki eseri daha vardır. Sargut 9 Şubat 2013'te vefat etmiştir. Kitapları ve sohbetleri ile Ken'ân Rifâî'nin tasavvuf düşüncesini sonraki nesillere aktarmaya çalışan Sargut, bilhassa tasavvuf kültürünün Türk kadınları arasında canlılığını korumasına hizmet eden bir şahsiyet olarak öne çıkar.

Ken'ân Rifâî'nin Meşkûre Sargut ile ilgili olarak kaydettiği: “elimde gergef seni işliyorum. Sen demirbaşsın, sen benim kalbimin kandilisin Meşkûre”⁵³⁰ şeklindeki sözleri onun Meşkûre Sargut'u kendi tasavvuf anlayışının devamında etkili olacak bir şahsiyet olarak gördüğü şeklinde yorumlanabilir.

2.9.5. Safiye Erol

Safiye Erol, 2 Ocak 1902'de Uzunköprü'de dünyaya gelmiştir. İlk gençlik yıllarında Almanya'ya gitmiş ve öğrenimini orada sürdürerek felsefe alanında doktora yapmıştır. Doktora sonrası 1926 yılında memlekete dönen Erol, tasavvuf ağırlıklı yazılar ve romanlar yazmıştır. Yazılarından bazıları çeşitli gazete ve dergilerde yayınlanmıştır. Eserlerinden öne çıkanları, *Kadıköyü'nün Romanı* (1939), *Ülker Fırtınası* (1944) ve *Ciğerdelen* (1947)⁵³¹dir.⁵³² Bunların yanı sıra, 1941'de Selma Lagerlöf'ün *Portugaliya İmparatoriçesi*'ni ve 1945'te La Motte-Fouque'un *Su Kızı*'nı Türkçeye kazandırmıştır. *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık* kitabının felsefî bölümü onun tarafından yazılmıştır. Eserde Erol, hocasıyla 1948 yılında karşılaşmış olduğundan bahsetmektedir.⁵³³ Son romanı *Dineyri Papazı* 1951'de Son Havadis Gazetesi'nde yayınlanmış ve 1962'de Hz. Peygamber'in hayatının bölümlerini anlattığı *Çölde Biten Rahmet Ağacı* isimli eseri basılmıştır. Safiye Erol 1 Ekim 1964'te İstanbul'da vefat etmiştir.

Safiye Erol müşşidi Rifâî'nin vefatının ardından yazılan *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık* eserinde hocasını anlattığı bir bölüm kaleme alır. Safiye Erol ile Ken'ân Rifâî'nin irtibatını inceleyebilmek için Erol'un kaleme aldığı bu

⁵²⁸ Meşkûre Sargut, *Árifler Bahçesi'nden*, İstanbul: Seyran Yayınları, 1993.

⁵²⁹ Meşkûre Sargut, *Gönülden Gönüle*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1994.

⁵³⁰ İlâhe M. Kurşun, *Meşkûre Sargut'un Hayatı ve Eserleri*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, 2019, s. 15.

⁵³¹ Safiye Erol, *Ciğerdelen*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2001, s. 194.

⁵³² Selim İleri, “Erol, Safiye”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, 1994, C. 3, s. 194.

⁵³³ Safiye Erol, “Ken'ân Rifâî”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 255.

bölümü burada değerlendirmemiz faydalı olacaktır. Erol'a göre bir müşid eserleri ve müridleri ile değerlendirilmelidir. Öncelikle mümin kimsenin Bakara Sûresi'ndeki tasvirini veren Erol mümini tarif ederken ahenkli ve ölçülü bir insan portresi çizer.⁵³⁴ Müşid ise, bireye iç ahengini kazandıran ve sonrasında onu toplum adına topluma kazandıran kişidir. Müşid, kendi adına bir beklenti içinde değildir. Bir başka deyişle, müşid ve tarikat samimi müminleri zühd sınırında bırakmayarak onları aşk ve iştiyaka sevkeder. Müşid insanı nötralize ederek, onu çok istemek ve hiç istememek gibi iki temel zaafdan kurtarır. Bu büyük zaafardan kurtulan insan, böylece gücünü ve iradesini ölçülü kullandığı, kendisiyle ve çevresiyle ahenk içinde bulunduğu bir hayat yaşar. Erol, müşid terbiyesi ile insanın ulaştığı bu denge haline "Hak tevâzünü" adı verir.⁵³⁵ Erol bu bölümde müşid-mürid ilişkisini anlatırken yalnızca teorik bilgilerden değil ayrıca kendi müritlik tecrübesinden de ilham almıştır.

Erol kaleme aldığı eserler ile Türk diline, tasavvuf kültürünün muhafazasına ve bu kültürün roman türü aktarımına katkıda bulunmuştur. Nitekim Safiye Erol'un Ken'ân Rifâi ile tanışmasından sonra yazarlık kabiliyetini geliştirerek Türk-İslâm kültürünü tanıttak çeşitli eserler ortaya koyduğu yani kendi bireysel meselelerini bir kenara bırakarak toplum hizmetine yöneldiğini söylememiz mümkündür.

2.9.6. Kâzım Büyükkaksoy

Ken'ân Rifâi'nin oğlu olan Kâzım Büyükkaksoy 1902 yılında Medine'de dünyaya gelmiştir. Annesi Fatma Mâhire Hanım'dır. İstanbul Üniversitesi Eczacılık Fakültesi'nden mezun olmuştur. Bir süre bankacılık yaptıktan sonra Fatih Millet Kütüphanesi müdür yardımcılığından emekliye ayrılmıştır. Kâzım Büyükkaksoy, anı ve biyografi yazarlığı ve mevlidhanlığıyla ünlüdür. Kâzım Büyükkaksoy etkileyici sesiyle İstanbul'un tanınmış mevlidhanlarından biri olmuştur. Büyükkaksoy'un, babası Rifâi'nin bestelenmiş eserlerinin orjinaline sadık kalınarak notaya geçirilmesi konusunda hassasiyet gösterdiği ve eserleri bizzat kontrol ettiği kaydedilir.⁵³⁶

*Hak Yolunun Önderleri*⁵³⁷ ve Ken'ân Rifâi'nin sohbetlerinden derlenen *Mesnevî Hatıraları*⁵³⁸ adlı iki eseri vardır. Onun yukarıda adı geçen iki eserib55sw2a<<c

⁵³⁴ Erol, "Homo Mysticus", *Ken'ân Rifâi ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 268.

⁵³⁵ Erol, "Müşid-i Âgâh", *Ken'ân Rifâi ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, ss. 311-321.

⁵³⁶ Ömürlü, Ömürlü, a.g.m., s. 138.

⁵³⁷ Kazım Büyükkaksoy, *Hak Yolunun Önderleri: Yüce Veliler*, İstanbul: Eser Yayınları, 1973., s. 508.

Ken'ân Rifâî'nin tasavvufî yönü hakkında önemli iki kaynak eserdir. Kâzım Büyükkaksoy her seviyeden insana hitap edebilen sâfiyet sahibi bir şahsiyet olarak tarif edilir.⁵³⁹ Kâzım Bey rind-meşrep birbirine zıt özellikleri şahsiyetinde birleştirmiş bir Allah sevgilisi olarak tavsif edilir.⁵⁴⁰ 1993 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Büyükkaksoy Ümmü Ken'ân Dergâh'ında tatbik edilen Rifâî zikrinin mûsikî ve icra da dahil olmak üzere sonraki nesillere aktarılmasında önemli bir rol üstlenmiştir.⁵⁴¹

2.10. Ken'ân Rifâî'nin Çevresi

Ken'ân Rifâî'nin çevresindeki şahsiyetler târihî sırayla incelendiğinde öncelikle farklı vilâyetlerde aldığı maârif görevleri sırasındaki isimleri hatırlamamız gerekir. Adana Maârif müdürlüğü sırasında (Haziran 1890 - Mart 1891) Adana vâlisi Şakir Paşa ve Tarsus mutasarrıfı Mustafa Neşet Paşa ile irtibatlıdır. Manastır Maârif müdürlüğü sırasında bölge kumandanı Fazlı Paşa, Kosova Maârif müdürlüğü zamanında ise vâli Hacı Hasan Bey ile kumandan Müşir Edhem Paşa birlikte çalıştığı ve yakınlık kurduğu isimler arasındadır. Trabzon vâlisi Kadri Bey ve Medine Şeyhü'l-Haremi Osman Paşa yine Ken'ân Rifâî'nin mesâi ve gönül birliği içinde bulunduğu şahsiyetlerdir.

Rifâî'nin Medine yılları orada geliştirdiği dostluklar bakımından oldukça verimlidir. Medine'de gerçekleşen akşam ile yatsı arasındaki bu toplantılarda Rifâî ile tanışan önemli isimlerin birçoğu İstanbul'a döndüklerinde Ken'ân Rifâî'yi ve tekkesini ziyaret ederek onunla irtibatlarını devam ettirmişlerdir. Bu isimlerden biri Şeyh Şâmil'in en küçük oğlu olan Kâmil Paşa'dır. Kâmil Paşa oğlu Said Şâmil⁵⁴² ile birlikte Hicaz'dan İstanbul'a döndüğünde (1908) Rifâî'nin tekkesi de kurulma aşamasındadır. *Tasvîr-i Efkâr* gazetesindeki habere göre anlaşıldığı üzere baba-oğul devlet erkanı ile

⁵³⁸ *Mesnevî Hatıraları*, 1952 ve 1967 yılında basılmıştır. İki nüsha arasında bazı farklar mevcuttur. Eserin tahkikli neşri 2013 yılında Nefes Yayınevi'nden çıkmıştır. bkz. Kâzım Büyükkaksoy, *Ken'ân Rifâî'den Mesnevî Hatıraları*, haz. Arzu Eylül Yalçınkaya, İstanbul: Nefes Yayınevi, 2013.

⁵³⁹ Sargut, a.g.e., s. 207.

⁵⁴⁰ Büyükkaksoy, *Mesnevî Hatıraları*, ss. 18-20.

⁵⁴¹ Mehmet Demirci, *Gidenlerin Ardından: Çağımızdan Yirmi Dört Derviş İnsan*, İstanbul: Nefes Yayınevi, 2019, s. 10.

⁵⁴² Ali Ulvi Kurucu'dan nakille, <https://endaze1.wordpress.com/2017/05/03/seyh-samilin-torunu-said-samil-bey-safvet-senih/> (17.01.2020)

irtibat halindedir.⁵⁴³ Daha sonra uzun yıllar Dersâadet'te bulunduğu anlaşılan Kâmil Paşa, buradaki ikameti sırasında Ken'ân Rifâî'nin tekkesine ve sohbet meclislerine devam etmiştir.⁵⁴⁴

Devrin tanınmış mûsikî üstadlarından İzzettin Hümâyi Elçioğlu'da (ö. 1950) Rifâî'nin müntesipleri arasındadır. Fatih Bülbülcüzâde Tekkesi şeyhi Ahmed Şemseddin'in oğlu İzzettin Hümâyi Elçioğlu ilk mûsikî bilgilerini babasından almış, Eğrikapılı Mehmed Efendi'den ilâhî, bahriye imamlarından Hafız Mehmed Efendi'den Mevlevî âyinleri meşketmiş ve bazı hocalardan da Batı mûsikîsi öğrenmiştir. Doğal bir ses güzelliğine sahip olan ve mevlidhanlığı ile de tanınan Elçioğlu, iyi bir ud ve tanbur icracısıdır. Uzun yıllar Ümmü Ken'ân Dergâhı zâkirbaşısı iken hocalık imtihanlarına girerek öğretmenlik formasyonunu da tamamlamıştır. Uzun yıllar Üsküdar, Kabataş, Davutpaşa ve Gelenbevi liseleriyle diğer bazı orta öğretim kurumlarında çalıştıktan sonra Onaltıncı İlk Mektep mûsikî muallimi iken emekliye ayrılmıştır.⁵⁴⁵ Zamanın tanınmış mûsikîşinas ve bestekârları arasında yer alan Elçioğlu, Ümmü Ken'ân Dergâhı'ndaki zâkirbaşılığının yanı sıra Rifâî'nin *İlâhiyât-ı Ken'ân* adlı eserindeki birçok şiirin de bestekâridir.

Ken'ân Rifâî'nin tekkesine devam eden isimlerden biri de, Prof. Dr. Sadettin Ökten'in babası Celâlettin Ökten'dir (ö. 1961). Dinî ilimler alanında isim yapmış bir aileye mensup olan Ökten İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde görev yapmış değerli bir ilim adamıdır ve bu çevrede daha çok Celâl Hoca olarak tanınır. Celâl Ökten, Dârülfünûn'da okuduğu dönemde Babanzâde Ahmed, İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) ve Mehmet Âkif Ersoy (ö. 1936) gibi mühim hocaların sevgi ve ilgisine nail olmuştur.⁵⁴⁶ Yukarıda geçen isimler, muhit ve ilgi alanları itibariye Rifâî'nin de irtibatlı olduğu kimselerdir. Ökten'in Ken'ân Rifâî ile bu bağlantılar vasıtasıyla tanışmış olması muhtemeldir. Celâlettin Ökten, Kurtuluş savaşı yıllarında (1918-1922) o sıkıntılı günlerin acısını dindirmek için Cuma günleri Ümmü Ken'ân Dergâhı'ndaki âyinleri

⁵⁴³ “Şeyh Şâmil merhûmun mahdûmları (oğlu) Kâmil Beyefendi, dün Sadrâzam Paşa'yı ziyaretle bir müddet mülâkât eylemişlerdir. Mîr muma-ileyh (adı geçen zât) evvelki gün de Harbiye Nâzırı Paşa ile Meclis-i Meb'ûsan re'isini de ziyâret eylemişlerdi.” <http://osmanligazeteleri.com/haber/seyh-samilin-oglu-sadrizam-pasayi-ziyaret-etti/397/> (15.12.2019)

⁵⁴⁴ “Doktor Emin Efendi için Kâmil Paşa, ne mutlu Emin Efendi'ye ki evlâdiyle gömüldü. Yâni şefâatçisini birlikte götürdü, demişti. Halbuki bu bembeyaz sakaldan daha fazla bir irfan bekleniyor.” Ken'ân Rifâî, *Sohbetler*, s. 42.

⁵⁴⁵ Nuri Özcan, “Elçioğlu, İzzettin Hümâyi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995, C. 11, s.18.

⁵⁴⁶ Emin Işık, “Celâl Hoca”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, C. VII, s. 61.

takip etmeye başlamış ve âyin sonrasında Rifâî'nin konağında gerçekleşen ilmî ve tasavvufî sohbetlerin de bir parçası olmuştur. Celâl Hoca'nın Rifâî yoluna girdikten bir süre sonra cezbeye dayanamayıp "alın bu hali benden... kitaplarım iki parmak toz tuttu, okuyamaz oldum!" diyerek ilim yolunu tercih ettiği nakledilmektedir.⁵⁴⁷ Rivâyete göre Ken'ân Rifâî, Celâl Ökten'in ruh halinde gözlemediği değişim nedeniyle, ondan kitapları ile dergâh arasında bir seçim yapmasını isteyince, Ökten kitaplarını seçmiştir. Ancak Rifâî'nin Celâl Hoca'ya Fransızca öğrettiği ve Celâl Hoca'nın da Rifâî'nin oğlu Kâzım Büyükkaksoy'a Arapça dersi verdiği ve bu suretle aralarındaki irtibatın devam ettiği aktarılan bilgiler arasındadır.⁵⁴⁸

Mevlevî şeyhlerinden yukarıda bahsettiğimiz Kazasker Molla adlı zât, Rifâî'nin dergâhına devam eden isimlerdendir. Ken'ân Rifâî'nin *Mesnevî* takrîrlerine katıldıktan sonra orada dinlediği şerhten etkilenerek Yenikapı Mevlevîhânesi'ndeki şeyhlere durumu iletmiştir. Kazasker Molla, elli senedir *Mesnevî* ile iştiğal ettiği halde Rifâî'den dinlediği şerhin benzerini görmediğini, *Mesnevî*'yi Ken'ân Rifâî'den dinlemek gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁴⁹

Bursa Halvetî Dergâhı son postnişini Mehmet Şemseddin Ulusoy (ö. 1936) da Ken'ân Rifâî'nin muhabbet halkasındadır. Mehmet Şemseddin Mısırî'nin aktarımlarından anlaşıldığı üzere Mısırî ve çevresi Rifâî ile irtibat halindedir. Rifâî Bursa'ya gittiği zaman Şemseddin Mısırî'yi ziyaret ettiği gibi, Mısırî de İstanbul'a geldiğinde Ümmü Ken'ân Dergâhı'na gelerek Rifâî'yi ziyaret eder. Mehmet Şemseddin Mısırî, Niyâzî-i Mısırî'nin (ö. 1105/1694) halifelerinden olan Mehmed Sahfî Efendi'nin oğludur. Şemsi 1893'ten tekkelerin kapatıldığı 1925 tarihine kadar Niyâzî-i Mısırî Âsitânesi'nin postnişinliğini yapmıştır. Cumhuriyet sonrasında resmi görevleri vasıtasıyla Bursa'da tasavvuf kültürünü canlı tutmak için çalışmalarda bulunan Şemseddin Mısırî, Osmanlı Devleti'nin son döneminde yetişmiş bir mutavvıf şâir ve kültür tarihçisidir.⁵⁵⁰ Mısırî'nin Ümmü Ken'ân Dergâhı'nı ziyaretinden sonra kaleme aldığı yazıdan Rifâî'nin tekkesi ve orada gördüğü usûlden etkilendiği anlaşılır.⁵⁵¹

⁵⁴⁷ Rifâî, *Sohbetler*, s. 155.

⁵⁴⁸ Mehmet Demirci, "Ümmü Ken'ân Dergâhı", s. 12; Mustafa Özdamar, *Celal Hoca Kuşağı*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1993.

⁵⁴⁹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 289.

⁵⁵⁰ Mustafa Tatçı, Mehmet Kemal Öztürk, "Şemseddin Mısırî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, C. 42, ss. 135-136.

⁵⁵¹ Ulusoy, a.g.e., ss. 173-174.

Ken'ân Rifâî'nin çevresindeki mühim isimlerden bir diğeri de, Anatomi Profesörü Nurettin Ali Berkol'dur.⁵⁵² Türk hekim, siyaset adamı ve eski Dârülfünun emîni olan Nurettin Berkol, TBMM II. Reisi olarak da görev yapmıştır. Nurettin Berkol'un görevleri dolayısıyla sürekli olarak Ken'ân Rifâî'nin yanında bulunamadığı, ancak her vesileyle Rifâî ile irtibat kurarak ona olan bağlılığını ortaya koyduğu aktarılır. Bu cümleden olmak üzere, Nurettin Berkol'un her seyahat öncesinde, mutlaka Rifâî'yi telefonla arayarak ondan izin aldığı da rivâyet edilmiştir.⁵⁵³ Ken'ân Rifâî'nin çevresindeki önemli isimlerden biri de Profesör Nihat Reşad Berger'dir (ö. 1961) Reşad Berger, Ken'ân Rifâî'nin hastalığı döneminde onu tedavi etmek için gelen doktorlar arasındadır. Berger'in, “biz onu iyileştirmeye geliyoruz, hakikatte o bizi tedavi ediyor”, sözlerinden anlaşıldığı üzere ikili arasında kısa zaman içerisinde samimi bir irtibat kurulmuştur.⁵⁵⁴ Rifâî'nin sürekli hekimleri arasında olan diğeri bir doktor da Prof. Dr. Süheyl Ünver'dir. Hastalığı döneminde Rifâî ile irtibat kuran ve onun mânevî cephesinden etkilenen Ünver'e göre Ken'ân Rifâî, tesiri kendisinden sonra devam edecek şahsiyetlerdendir.⁵⁵⁵ Bu isimlerin yanı sıra üniversite yüksek Matematik Profesörü Nadir Bey de Rifâî'nin çevresindeki şahsiyetler arasındadır.⁵⁵⁶

Rifâî'nin sohbet halkası içerisinde Ubeydullah Efendi adlı bir zâtın da bulunduğu kaydedilir. Ayverdi, Ubeydullah Efendi'nin medrese tahsili olmakla birlikte Doğu ve Batı kültür mirasına da hakim bir kimse olduğunu belirtir. Bu ifâdelere istinaden adı geçen kişinin Osmanlı son döneminde öne çıkan isimlerden Muhammed Ubeydulah Efendi olduğu söylenebilir.⁵⁵⁷ Nitekim, Muhammed Ubeydullah Efendi hakkında yazan araştırmacılar onun Osmanlı son dönemi ile Cumhuriyet'in ilk döneminde etkin ve bu nedenle Doğu-Batı düşüncesine hakim bir ilim adamı olduğuna

⁵⁵² BOA: MV.2, 43.57, (21 Şaban 1334/ 23 Haziran 1916) “Doktor Nureddin Ali ve Operatör Doktor Kenan Tefik beylere gümüş Hilal-i Ahmer Madalyası verildiği”; maârif teşkilatına dair kanunun maddelerinde değişiklik yapılması hakkında İstanbul Mebusu Dr. Nureddin Ali Bey'in kanun teklifi.”

⁵⁵³ Ken'ân Rifâî, Nurettin Bey'in bu bağlılığını şu şekilde değerlendirmektedir: “Nüreddin Ali Bey'in, o meşgalesi arasında telefonu açıp: Müsâadenizle ben gidiyorum, demesini sabahlara kadar evrad çekmesi gibi kabul ediyorum. Çünkü o gulgule, o patırtılı hayat içinde bu râbita, bu unutmayış ona kâfi.” Rifâî, *Sohbetler*, s. 145.

⁵⁵⁴ Ayverdi, “Ahlak Anlayışı”, *Ken 'ân Rifâî ve XX. Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 200.

⁵⁵⁵ Rifâî, *Sohbetler*, ss. 200-201.

⁵⁵⁶ a.g.e., s. 253.

⁵⁵⁷ Ayverdi, Araz, “Terbiyeciliği”, *Ken 'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 134.

vurgu yapar. Ubeydullah Efendi laiklik, din ve Kur'ân'ın anlaşılması ile ilgili tartışmalardaki ilmi yaklaşımları ile öne çıkmıştır.⁵⁵⁸

Ken'ân Rifâî'nin halkasında bulunan farklı şahsiyetlere örnek olarak Keldânî⁵⁵⁹ Patrik Vekîli Monsenyör Abid Efendi kaydedilebilir.⁵⁶⁰ Monsenyör Âbid Efendi'nin, Rifâî'nin bir sohbetini dinledikten sonra Müslüman olduğu ve sonrasında vefatına kadar Rifâî'nin meclisine devam ettiği nakledilir.⁵⁶¹ Evvelce Mısır Keldânî Patrik Vekili olduğu söylenen Abid Efendi, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde "Mısır'da Patrik Vekili Butros Abid Efendi" ifadeleriyle kayıtlıdır.⁵⁶² 1917 Yılında bir meselenin halli için Harbiye Nezâreti'nde bulunduğu sırada kalp krizi geçirerek hastalanan Abid Efendi'nin Yûsuf Sûresi'ni okuyarak vefat ettiği rivayet edilir. Abid Efendi'nin şeyhine olan hürmetini gösteren hatıralar içerisinde, onun otuz yıl üzerinde namaz kıldığı seccadeyi Rifâî'nin tekkedeki makamına kendi elleriyle sermesi ile ilgili aktarım en dikkat çekici olanıdır.⁵⁶³

Yûsuf Ken'ân Turak'ın anlatımından Rifâî'nin son dönem Osmanlı ulemasından, Elmalılı Hamdi Yazır ve Bâbânzâde Nâzım ile sohbet ettikleri anlaşılır.⁵⁶⁴ Rifâî ile irtibatları oldukça öncelere dayanan Eski Vakıflar Müfettişi Yûsuf Kenan Turak'ın, anlatımına göre Turak, Fatih civarında makam aracılığıyla seyrederken, yolda Ken'ân Rifâî'ye tesadüf eder ve onu istediği yere götürmek üzere aracına davet eder. Rifâî, biraz nevale alacağını, sonrasında eve geçeceğini söyleyerek teklifi kabul eder. Ken'ân Rifâî eve dönüş yolu üzerinde müsaade alarak bir yere uğramak istediğini söyleyince, Turak'da ona eşlik eder. Ken'ân Rifâî, Elmalılı Hamdi Yazır'ın evine

⁵⁵⁸ Ali Akpınar, "Mehmed Ubeydullah Efendi (1858-1937)'nin Laiklik ve Kur'ân'ın Doğru Anlaşılması ile İlgili Görüşleri", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. VII/2, s. 31-41.

⁵⁵⁹ Milattan önce 2000 yıllarında Arabistan civarlarından gelen ve Arami kökenli oldukları varsayılan ve ilkçağdaki kavimler arası mücadelede yok olan Keldanilerin konumuzla alakası mevcut değildir. Keldanilik kavramı Nasturilikten ayrılıp Katolikliği kabul eden Nasturilere, Papalığın 1553 yılından itibaren taktığı isimdir. Görüldüğü üzere Nasturiler ile Keldaniler aynı ırktan gelen fakat farklı mezheplere inanan topluluklardır³. Keldaniliğin asıl gelişimi XVII. yüzyılın sonu ile XVIII. yüzyılın başlarında gerçekleşmiştir. 1854 yılına geldiğinde Keldanilerin patriklik makamı, Babil şehrinde bulunmaktaydı. XIX. yüzyılın boyunca Keldaniler kendi aralarında ve Roma ile olan ilişkilerinde bir takım sıkıntılar yaşamıştır. Daha fazla bilgi için bkz. Murat Gökhan Dalyan, *XIX. Yüzyıl'da Nasturiler: İdari Sosyal Yapı ve Siyasî İlişkileri*, Doktora Tezi, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009, s. 4.

⁵⁶⁰ BOA: DH.MKT., 994.14, (03 Cemâziyelâhır 1323/ 5 Ağustos 1905).

⁵⁶¹ Ayverdi, Araz, "Mürşitliği", *Ken'ân Rifâî ve XX. Asrın Işığında Müslümanlık*, s.114.

⁵⁶² BOA: DH.MKT., 994.14, (03 Cemâziyelâhır 1323/ 5 Ağustos 1905): "Mısır'da Keldani Patrik Vekili Butros Abid Efendi'nin dairesinde ikamet ettiği belirtilen Meryem binti İbrahim'e tebliği istenilen Bağdad Bidayet Mahkemesi davetinin adıgeçenin verilen adreste bulunmaması dolayısıyla iade olunduğu".

⁵⁶³ Rifâî, *Sohbetler*, s. 260.

⁵⁶⁴ Rifâî, "Sohbetler", *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, ss. 563-564.

uğramıştır ve mecliste Bâbânzâde Ahmed Nâim de vardır. Mollalık âleyhine bazı yorumlar yapıldığı esnâda sohbe katılan Rifâî, “ne varsa mollalıkta vardır. Her şey mollalıkla başlar, mollalıkla hitam bulur”⁵⁶⁵ şeklinde bir yorumla konuya dahil olur. Babanzâde, Rifâî’nin bu ifadesini “efendim bu irşadınızı bendeniz şöyle tevil ederim... Mollalık olmazsa ilim olmaz, ilimsiz de mütekâmil insan olmaz” şeklinde yorumlar. Turak, sonrasında Elmalılı, Bâbânzâde ve Rifâî arasında bir saat kadar vahdet-i vücûd üzerine söyleşi gerçekleştiğini kaydeder. Turak, dönüş yolunda Şeyh Rifâî’nin semtin kabadayılarında bir kaç genci önüne katarak iftar için konağa buyur ettiğini de ilave eder. Rifâî, Elmalılı ve Babanzâde’nin yakınlığı hakkında bilgi vermesi bakımından Kenan Turak’ın bu üç ismin diyaloglarına dair aktarımı önemli olduğu gibi şeyhin dönemin ilim ve fikir çevreleriyle irtibatından bir kesit sunması bakımından da dikkate değerdir.

Maârif Müdürü Esat Sagay (ö. 1938) da Rifâî’nin çevresindedir. Aktarımlardan anlaşıldığına göre Ken’ân Rifâî’nin halifelerinden Server Hilmi Bey’in yeğeni olan Esat Sagay Rifâî ile yakın temas halindedir:

“Mustafa Kemal Atatürk’ün ‘Hocam’ diye hitap ettiği Esat Sagay, Cumhuriyet döneminin en önemli Milli Eğitim Bakanlarındandır. Osmanlı İmparatorluğunun son döneminde, asker, siyâsetçi ve eğitimci olarak çalışmış, Cumhuriyet’in son döneminde de siyasetçi ve eğitimci kimliğini sürdürmüştür. Sagay dönemin Milli Eğitim Bakanı olarak Cumhuriyet’in eğitim politikasına damgasını vurmuştur.”⁵⁶⁶

Esat Sagay Maârif müdürü olarak çalıştığı dönemde sık sık konağı ziyaret eder. İfadelerden anlaşıldığı üzere Sagay, Rifâî ve konak çevresiyle düzenli olarak görüşür. Esat Sagay ölüm döşeğinde iken Rifâî’nin damadı Ziya Cemal Büyükkaksoy’a, Ken’ân Rifâî’yi kastederek “efendinin kıymetini bil. Öpülecek el onun elidir. Hayat o. Fakat ben bunu bilinceye kadar neler çektim!”⁵⁶⁷ şeklinde sözler sarfettiği kaydedilir. Esat Sagay’ın bu sözleri Ken’ân Rifâî ile kurduğu yakınlıktan daha fazla istifade edememesinin onda uyandırdığı infialin bir işareti olarak kabul edilebilir. Ken’ân

⁵⁶⁵ a.g.e., ss. 563-564.

⁵⁶⁶ Mustafa Kemal ile Esat Sagay arasındaki irtibat ve Sagay’ın maârif alanındaki çalışmaları hakkında bilgi için bkz. Esat Sagay, “Hocam”, *Maârif Vekili Esat Sagay’ın Hatıraları*, haz. Eren Sagay, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 63.

⁵⁶⁷ Rifâî, “Sohbetler”, *Ken’ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 401.

Rifâî'nin, Esat Sagay'ın yurt dışında doktora tahsili yapan oğlu Reşat Sagay ile yakından ilgilenmiş olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁶⁸

Burada Ken'ân Rifâî'nin yakın halkasında bulunan iki ismi de kaydetmek gerekir. Sâmiha Ayverdi'nin abisi Ekrem Hakkı Ayverdi (ö. 1984) ve onun eşi İlhan Ayverdi. 1899 yılında İstanbul'da dünyaya gelen Ekrem Hakkı Ayverdi, Türk mimar-mühendis ve mimarlık tarihi araştırmacısıdır. Ekrem Hakkı Ayverdi, ailevi münasebetler vasıtasıyla Ken'ân Rifâî ile temas halinde olmuştur. Rifâî'nin modern dönemde geleneği muhafaza etme anlayışına katıldığı görülen Ayverdi, bu yaklaşımı mimari alanındaki çalışmaları ile ortaya koymuştur. Ayverdi'nin en kayda değer cephesi Türk mimarlık tarihi üzerine yaptığı ve özellikle Osmanlı devri Türk mimarisinin önemini ortaya koyduğu çalışmalarıdır. *Fâtiḥ Devri Mimârîsi ve İlk 250 Senenin Osmanlı Mimârîsi* isimli kaynak niteliğindeki eserleri bu çalışmalarına örnek olarak gösterilebilir.⁵⁶⁹ Eşi İlhan Ayverdi ise 1949 yılında Ken'ân Rifâî ile tanışmıştır.⁵⁷⁰

Yukarıdaki şahsiyetler genel olarak değerlendirildiğinde, Ken'ân Rifâî'nin etrafındaki kimselerin çalışkan, eğitilmiş, idrak ve zevk sahibi kimseler olduğu görülür. Bunun yanı sıra Rifâî'nin irtibatlı olduğu zâtların birçoğunun mûsikî yönü de kuvvetlidir. Rifâî'nin devlet erkânı, ilim ve sanat insanıyla kurduğu yakınlığın temelinde, maneviyatın yanında Osmanlı birliğinin muhafazası, devletin eğitim, kültür ve teknik anlamda ilerlemesini temin etmek gibi hamasî endişeler de mevcuttur. Rifâî'nin memuriyet yıllarına yakından bakarken onun çalıştığı hemen her şehirde,

⁵⁶⁸ a.g.e., ss. 380, 386, 420- 421.

⁵⁶⁹ 1950 yılına kadar bina yapımı ve tarihi eserlerin restorasyonu üzerine çalışmıştır. 1950 yılından sonra ilmi çalışmalara yönelerek Mühendisler Birliği, Kubbealtı Cemiyeti ve İstanbul Fetih Cemiyeti'nin faaliyetlerine katılmış ve Yahya Kemal Enstitüsü ve İstanbul Enstitüsü'nün uzun yıllar başkanlığını yapmıştır. 1979 yılında Ayverdi'ye İstanbul Üniversitesi tarafından "Fahrî Edebiyat Doktorası" verilmiştir. Ayverdi aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti sınırları dışında kalan bölgelerde bulunan Osmanlı mimari eserlerinin tespiti konusunda çalışmalar yürütmüş ve bu araştırmaların bir neticesi olarak *Avrupa'daki Osmanlı Mimârî Eserleri* adı altında sekiz ciltlik bir eser hazırlamıştır. Daha fazla bilgi için bkz. İ. Aydın Yüksel, "Ekrem Hakkı, Ayverdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1991, C. 4, s. 295.

⁵⁷⁰ *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*'ün yazımına 1971'de Nihad Sâmi Banarlı ve Faruk Kadri Timurtaş'ın Türk dilinde bir sözlüğe ihtiyaç olduğu şeklindeki tespitlerinin akabinde başlanır. Eserin yazılması için bir komisyon işe başlar, dört yıl hazırlık yapılır; ancak sözlüğün yazımına destek veren hocalarla verimli bir çalışma düzeni oluşturulamadığı için Ayverdi 1976 yılından itibaren bu işi kendi üzerine alır ve 30 yıl boyunca buna devam eder. 2004'te sağlığının bozulması nedeniyle Ayverdi'ye destek olan Ahmet Topaloğlu sözlüğe son halini vermiş, böylelikle *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* 2005 yılında yayımlanmıştır. Söz konusu sözlük, 60.000'den fazla madde, yaklaşık 35.000 deyim ve 100.000 civarında misal ihtiva etmektedir. Hazırlanışında büyük bir dikkat ve itina gösterilen bu lugat, Türkçenin sözlük bilimi kurallarına göre hazırlanmış ilk sözlüğüdür. bkz. Mustafa Tahralı, "İlhan Ayverdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2016, C. Ek-1 ss.150-151.

şahsiyeti ve uygulamalarıyla bir tür cazibe odağı haline geldiğini ifade etmiştik. Burada konuya daha geniş bir açıdan bakıldığında Rifâî'nin otuz yılı bulan aktif meslek hayatı süresince çalışmalarını daha verimli hale getirmeyi temin edecek şekilde kendisine meşrep olarak yakın gördüğü kimselerle irtibatlı olduğunu söyleyebiliriz.

Ken'ân Rifâî'nin çevresinin çoğunlukla İstanbul'un eğitilmiş ve seçkin zümresinden oluştuğu kanaati hakim olsa da tezimiz kapsamında ortaya çıkan tablo bundan biraz farklıdır. Rifâî'nin İmparatorluk coğrafyasının farklı vilâyetlerinde görev yapmış olması onun birçok şehirde farklı çevrelerle irtibat kurmasına imkan vermiştir. Rifâî çalıştığı bölgelerdeki müslim ve gayrimüslim unsurlarla bireysel anlamda olumlu ilişkiler geliştirmiştir. Rifâî'nin o dönemde kurduğu dostluk ve bağlantılar onun tekke şeyhliği döneminde de devam etmiştir. Ken'ân Rifâî'nin tekkesi ve çevresi bu nedenle yalnızca İstanbul ya da “Dersaâdetin” seçkin zümresi ile sınırlı değildir. Yukarıdaki isimlere bakılarak Ümmü Ken'ân Dergâhı'nın farklı kesimlerinden gelen kimselere ev sahipliği yaptığı söylenebilir. Bu anlamda tekkenin bir nevi ilim ve kültür merkezi olarak işlev gördüğü anlaşılmaktadır.

2.11. Takipçileri

Ken'ân Rifâî'nin sohbetinde bulunarak ondan aldığı birikimi çeşitli kanallarla topluma kazandırmak gayretinde olan gruplar onun takipçileri olarak kabul edilebilir. Bu başlık altında târihî sırayla bu gruplardan ve yaptıkları çalışmalardan kısaca bahsedilecektir. Ken'ân Rifâî'nin takipçilerinin öne çıkan özellikleri ve yaşantısı hakkında antropolojik bir çalışma⁵⁷¹ yapılmış olup bizim bu başlık altında çalışacağımız konu Rifâî'den sonra yolunu devam ettirenlerin yaptığı faaliyetleri şeyhin anlayışına katkıları açısından değerlendirmektir.

Bahsedilen kurumlar içerisinde *Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı* ve yazar Sâmiha Ayverdi ile ağabeyi Yüksek Mimar Ekrem Hakkı Ayverdi tarafından kurulmuştur. Vakıf bu gayeye erişmek için başta akademik konferans, seminer ve sempozyumlar olmak üzere çeşitli sohbet toplantıları, anma günleri, sanat ve dil alanında halkı eğitmeyi amaçlayan çeşitli eğitim programları tertip etmiştir.⁵⁷² Vakfın

⁵⁷¹ Daha fazla bilgi için bkz. Can Ceylan, *Dergâh'tan Akademi'ye Rifâîlik ve Ken'ân Rifâî*, İstanbul: Akademi Titiz Yayınları, 2014.

⁵⁷² Derneklerin faaliyet alanları ve kullandıkları argümanlar hakkına daha fazla bilgi için bkz. Turan Atik, *Rifâîlik Tarikatı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, ss. 71-74.

neşrettiği Kubbealtı Akademi Mecmûası otuz beş yılı aşkın bir süredir çıkmaya devam etmektedir.

Ken'ân Rifâî'nin takipçilerinin kurduğu derneklerden biri de *Türk Kadınları Kültür Derneği*'dir. 1966 yılında Ankara ve İstanbul'da Sâmîha Ayverdi'nin teşvikiyle kurulmuş olan dernek Türk insanının milli kültür birikimiyle tanışması gayesine mâruf olarak konferans, sempozyum, gezi ve kurslar düzenlemektedir. Günümüzde Derneğin merkezi Ankara'da olup İstanbul ve Anadolu'nun değişik illerinde temsilcilikleri bulunmaktadır. Ayverdi'nin teşvikiyle kurulan TÜRKKAD'ın İstanbul şubesine 1999 yılında Cemâlnur Sargut başkan olarak seçilmiştir. Bu tarihten sonra TÜRKKAD'ın faaliyetleri uluslararası organizasyonlara dönüşmüştür. TÜRKKAD'ın tertip ettiği yurt içi ve yurt dışı çalışmaların bir neticesi olarak ortaya çıkan diğer bir faaliyet alanı ise üniversiteler bünyesinde açılan tasavvuf kürsüleri ve Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü olmuştur.⁵⁷³

Üsküdar Üniversitesi bünyesinde açılan Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü ve Enstitünün ülkemizde tasavvuf eğitimindeki yeri hakkında biraz daha ayrıntılı bilgi vermek gerekir. Cemâlnur Sargut hâlen bir yandan yazın faaliyetlerine⁵⁷⁴ devam ederken bir yandan Rektör Danışmanı unvanıyla üniversite bünyesinde dersler verirken haftanın belli günleri çeşitli kültür merkezlerinde halka açık olarak tasavvuf dersleri de vermektedir.

Ken'ân Rifâî'nin takipçileri tarafından kurulan bir başka vakıf ise *Cenan Eğitim, Kültür ve Sanat Vakfı*'dir. 2000 yılında kurulan vakfın genel anlamda gayesi yukarıdakilerle benzerlikler göstermektedir. Buna göre esas olan, Türk toplumuna has milli, mânevî ve kültürel değerlerin sonraki nesillere aktarılmasıdır. Burada diğer iki kuruluşun gayeleri arasında rastlanmayan “tasavvufun araştırılması” ifadesi yer alır. Öte yandan ferдин ve toplumun kendini tanımasına, gelişimine ve huzuruna katkıda bulunmak gibi daha somut gayeler ortaya konmuştur. Vakfın bunları yaparken başvuracağı araçlar şu şekilde ifade edilir: “Akademik çalışmalar ve kültürel etkinlikler düzenlemek suretiyle, toplumsal eğitimimizin ve kültürümüzün gelişmesine katkıda

Kürsüler ve Enstitü hakkında daha fazla bilgi için bkz. <https://akademi.nefesyayinevi.com/north-carolina-universitesi-kenan-rifai-islam-arastirmalari-kursusunun-calismalari-omid-safi/> (15.12. 2019); <https://akademi.nefesyayinevi.com/pekin-universitesi-kenan-rifai-islam-arastirmalari-kursus-unun-calismalari-weiming-tu/> (15.12.2019); <https://kerimvakfi.org/>; http://kias.sakura.ne.jp/krcss_ku/en/. (15.12.2019).

⁵⁷⁴ Eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. <http://cemalnur.org/>. (15.12 2019).

bulunmak. Müze ve enstitü, kütüphâne, arşiv gibi kalıcı kurumlar tesis ederek geçmişimizi, tarih mirasımızı korumak.”⁵⁷⁵ Cenân Vakfı bünyesinde Ken’ân Rifâi’nin torunlarından Prof. Dr. Kenan Gürsoy’un devam ettirdiği akademik ve kültürel toplantılar hali hazırda devam etmektedir. Prof. Gürsoy tasavvuf mirasımız ile düşünce geleneğimizi buluşturan entellektüel faaliyetleri ile öne çıkmaktadır.

Rifâi’nin takipçileri başlığı altında incelenen şahıslar ve kurumların ortak noktası tasavvuf eğitimini akademiler vasıtasıyla devam ettirmeye yönelik çalışmalarıdır.

2.12. Ailesi ve Çocukları

Ken’ân Rifâi’nin farklı zamanlardaki evliliklerinden erkek ve kız çocukları ve torunları bulunmaktadır.⁵⁷⁶ Hayriye Hanım, Kâzım Büyükkaksoy, Aliye Büyükkaksoy ve Kainât Büyükkaksoy (Gürsoy) çocuklarıdır; Aliye Hanım’dan, Kâzım Bey’den ve Kâinat Hanım’dan erkek ve kız torunları ile torun çocukları bulunmaktadır.”⁵⁷⁷ Rifâi’nin Cumhuriyet öncesindeki evlilik hayatı çok eşlidir.

Ken’ân Rifâi’nin eşi Güzide Hanım Kırklarelili’dir.⁵⁷⁸ Sohbet notlarından anlaşıldığı üzere Güzide Hanım, şer’î bilgisi kuvvetli, sağlık konularına önem veren, günlük hadiselerden ibret ve hikmet çıkarma kabiliyetine sahip, basiret sahibi bir hanımdır.⁵⁷⁹ Sohbet meclisleri çoğu kez onun sorduğu bir soru ya da bir yaptığı bir paylaşım ile açılır. Örneğin Güzide Hanım bir gün önce okunan bir kitapta geçen, ehlullahın Allah’tan utanması nedeniyle günahattan uzak durmaları meselesini tekrar dile getirdiğinde, Rifâi sohbetine şöyle devam eder: “Öyle ya... sen, bir şey yapacağın vakit, benden, tekdir edeceğimden korktuğun için mi yapmazsın. Yoksa: Niye bunu yaptın Güzîdecğim, dememden mi çekinirsin? Tabî ki günâhı korku yüzünden işlemezsın. Buna, evvelâ vicdanın razı olmaz. Cenâb-ı Hakk’ın her yerde olduğunu bildiğin için

⁵⁷⁵ Mehmet Demirci, “Ken’ân Rifâi ve Çevresi”, *Demokrasi Platformu*, Yıl: 2, Sayı: 6, Ankara 2006, ss. 68-71.

⁵⁷⁶ Evlilikleri ve soy ağacı için bkz. Can Ceylan, *21. Yüzyıl Türkiye’sinde Tarikat Hayatı ve Tasavvuf Anlayışı: Rifâi Şeyhi Ken’ân Rifâi’nin Günümüzdeki Takipçilerinin Sanatsal, Kültürel ve Siyasî Faaliyet ve Tavırları*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Antropoloji Anabilim Dalı, s. 221.

⁵⁷⁷ Tahralı, “Ken’ân Rifâi”, s. 254.

⁵⁷⁸ Rifâi, *Sohbetler*, ss. 350, 382.

⁵⁷⁹ a.g.e., ss. 50-51, 57.

ondan çekinmeden nasıl yaparım bunu?”⁵⁸⁰ Ken’ân Rifâî ile Güzide Hanım’ın günlük mesuliyetlerini yerine getirirken sohbet ettikleri ve dinî-tasavvufî meseleleri de birlikte mütâlaa ettikleri anlaşılmaktadır: “Bugün Güzide Hanım Valideniz ile bir hadîs-i şeriften bahsediyorduk. Resûlullâha sormuşlar. Bize bizi Allah’a yaklaştıracak amellerden bahset, demişler. Efendimiz de: İlmullah, yâni Allah ilmi... cevâbında bulunmuş.”⁵⁸¹ Rifâî’nin yukarıdaki ifadeleri buna bir örnek olarak değerlendirilebilir. Güzide Hanım ilmi ve ahlâkı ile konakta öne çıkan bir şahsiyettir. Bu durumun onun manevi hâlini olumsuz etkilemesinden çekinen Ken’ân Rifâî’nin Ümmü Ken’ân Dergâhı’ndaki hizmetleri nedeniyle kendini beğenip rehavete kapılmaması konusunda onu uyardığı kaydedilir.⁵⁸²

Ken’ân Rifâî’nin eşi Behîce Hanım, konağın idaresi ve bahçe işlerinden mesuldür. Ken’ân Rifâî’nin günlük işlerine yardımcı olmak da yine onun sorumluluğundadır.⁵⁸³ Aralarındaki irtibata örnek olarak sohbet notlarında yer alan bazı anekdotlar kayda değerdir. Aşağıdaki metin günlük hadiselerin aile içinde birer sohbet konusuna dönüştüğüne örnek olarak verilebilir:

“Bu sabah Behîce Valideniz, bu sobadan, atılmak üzere bir demir parçası çıkardı. Kömürlerin içinde yanıp yanıp da artık atılacak hâle gelen bir demir parçası... Evet, bir demir parçası der ve ehemmiyet vermezsiniz. Halbuki unutmayınız ki her şey. her şey zî-hayattır; canlıdır.”⁵⁸⁴

Ken’ân Rifâî’nin eşi Lutfiye Hanım cömert, eli açık ve hizmet ehli bir kadındır. Cömertliği nedeniyle Lutfiye Hanım’ın evin idaresi için ayrılan parayı ayın ilk haftasında bitirdiği nakledilir. Lutfiye Hanım, Ken’ân Rifâî’nin bu durum karşısındaki tavrını şu şekilde anlatır: “Ben ... paramın bittiğini, sağ avucumu kaşımak suretiyle haber verirdim. O zaman o [Ken’ân Rifâî] gülerek takvimi gösterir fakat gene de dayanamaz, beni fazla fazla memnun ederdi.”⁵⁸⁵ Aktarımlara göre Ken’ân Rifâî, Lutfiye Hanım esnediği zaman nerede olursa olsun ona Çerkezce, “mahşej” diye seslenir,

⁵⁸⁰ a.g.e., s. 63. Güzide Hanım benzer soru ve ifadeleri için bkz. a.g.e., ss. 101-102, 104-105, 129, 150, 349.

⁵⁸¹ a.g.e., s. 414.

⁵⁸² Rifâî, *Sohbetler*, s. 378.

⁵⁸³ a.g.e., s. 54, 299; Ayverdi, *Araz, Ken’ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, ss. 382, 453, 513, 548.

⁵⁸⁴ Rifâî, *Sohbetler*, ss. 299-300.

⁵⁸⁵ Ayverdi, “Sohbetler”, *Ken’ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 551.

Lutfiye Hanım da “sineminuh (gözümün nuru)” şeklinde cevap verirdi ve aralarındaki bu karşılıklı gönül alma Çerkezce olarak bir müddet devam ederdi. Lutfiye Hanım, Rifâî'nin günlük yaşantısından örnekler verirken “sakın ehemmiyetsiz şeylerdir diye yazmamazlık etmeyin, yazın bu hatıraları” diyerek şeyhin ev hayatında da latif haller içerisinde olduğunu gösteren örneklerin dikkate alınmasını ister.⁵⁸⁶

Ken'ân Rifâî'nin oğlu Kazım Büyükaksoy'un da, sohbetlere soruları ve tasavvufî metin paylaşımlarıyla iştirak ettiği görülür.⁵⁸⁷ Kazım Bey'in sesi kuvvetlidir. Hafızlığı ve Mevlidhanlığı ile dönemin İstanbul'unda şöhret bulmuştur. Ken'ân Rifâî'nin oğlu Kazım Bey'e söylediği şu sözler onun genel anlamda evlad sevgisi ile ilgili görüşlerini de ortaya koyması açısından önemlidir: “Kâzım... Bir gün Sedat [Rifâî'nin halifelerinden Server Bey'in oğlu] ile sen muhtaç vaziyete düşseniz ve ben de ancak bir kişiye yardım edecek kudrete sahip olsam bil ki sana değil Sedat'a yardım ederim.”⁵⁸⁸ Sohbet notlarından anlaşıldığı üzere Kazım Bey'in kızı Asiye Hanım'ın da sesi güzeldir ve bazı zamanlarda dedesi Ken'ân Rifâî'ye ilâhîler okumaktadır.⁵⁸⁹

Ken'ân Rifâî'nin kızı Kâinât Büyükaksoy (ö. 2017) mânevî tarafı güçlü ve derinlikli biri olarak tasvir edilir. Aktarımlara göre Kâinât Hanım dinî ve mânevî konularla iç içe büyümüş bir çocuktur. Kâinât Hanım gençliğinde de aynı hassasiyet içinde olup sahip olduğu tasavvufî muktesebat onun sohbet meclislerinde yaptığı paylaşımlarda kendini hissettirir.⁵⁹⁰

“[Kâinât Hanım:] *Mesnevî-i Şerif*'te: Her ne ki seni Allah'tan alıkoyar o, şeker gibi lezzetli de olsa, bil ki can çekişmektir, buyuruluyor.’ [Ken'ân Rifâî:] ‘Allah'tan başka olan her istek, hattâ âhirete âit de olsa, şüphe etme ki o can çekişmektir. Faraza buraya babanı görmek üzere birisi geliyor. Fakat bulamıyor, yalnız Konağı görüyor. ... Asıl gaye, aradığını görmek ona kavuşmaktır. Diğer zevkler ve sürûrlar ise etrafında dolaşmak ve maksûda erememektir.”⁵⁹¹

Ken'ân Rifâî, kızının sohbetlere iştirakinden onun tasavvufî içerikli soru ve paylaşımlarından memnundur. Ancak aktarımlara göre, Kâinât Hanım'ın dinî-mânevî

⁵⁸⁶ a.g.e., ss. 551-552.

⁵⁸⁷ Rifâî, *Sohbetler*, ss. 326-327.

⁵⁸⁸ a.g.e., ss. 329-330.

⁵⁸⁹ Ayverdi, “Sohbetler”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, ss. 537-538.

⁵⁹⁰ Rifâî, *Sohbetler*, ss. 375-376, 429-430.

⁵⁹¹ a.g.e., s. 427.

konulara önem vermesini hoş bulmayan dayısı, yeğeni Kainat'ın gittikçe dünya hayatından uzaklaştığını düşündüğü için onun bu hâlden endişelidir. Kâinat Hanım'ın dayısı, bu konudaki endişelerini Ken'ân Rifâî'ye bildirdiğinde şeyhin şöyle bir cevap verdiği kaydedilir:

“Bu söz, kaç bakımdan doğru değil... Ben dünyâdan çekilmiş bir insan mıyım ki kızım çekilsin. Bir insanın dünyânın mâhiyetini bilmesi, selâmetinin en esaslı rehberidir. Zira dünyâda öyle oyuklar, çukurlar, girdaplar vardır ki, her an, insanın bunlardan birinin içine düşmesi beklenebilir. İşte mâneviyat, beşeri bu çukurlara, girdaplara düşmekten kurtaran manevî bir gözlüktür ki bu gözlüğü takmış olanlar, nereye basacaklarını ve ne gibi tehlikeler karşısında olduklarını görür ve bilirler.”⁵⁹²

Hikmet Kâinat Hanım'ın oğlu Prof. Ken'ân Gürsoy, Türkiye'nin yakın dönemde yetiştirdiği önemli felsefeci ve bürokratlarından biridir. Uzun yıllar Galatasaray Üniversitesi'nde, eğitimciliğinin yanı sıra enstitü müdürlüğü ve dekanlık gibi görevlerde bulunan Gürsoy, daha sonra Dışişlerinde çalışarak büyükelçilikten emekli olmuştur.⁵⁹³

Ken'ân Rifâî'nin kızı olan Hayriye Hanım, Medine'de dünyaya gelmiş ve yirmi yaşındayken vefât etmiştir.⁵⁹⁴ Aktarımlara göre Ken'ân Rifâî, kızı Hayriye Hanım'ın vefatını, annesi Hatice Cenân Hanım'ın sağlığından endişe ederek kendisinden gizlemiştir.⁵⁹⁵

Sohbetler adlı eserinde yer alan tasvirlerle bakılarak Ken'ân Rifâî'nin anlayışlı ve hoş geçimli bir eş portresi çizdiğini ve talebeleriyle yaptığı tasavvufi sohbetlere aile içinde devam ettiğini söyleyebiliriz. Rifâî'nin ailesi de aynı şekilde dinî-mânevî konulara ilgili ve tasavvuf literatürüne aşina kimseler olarak dikkat çekmektedir.⁵⁹⁶

2.13. Vefatı / Kabri

Ken'ân Rifâî, vefatından önceki yıllarda çeşitli hastalıklarla mücadele sürecine girer. Rifâî, özellikle 1949-1950 kışında çaresi bulanamayan kronik bir bronşite

⁵⁹² a.g.e., s. 402.

⁵⁹³ <https://profkenangursoy.com/hakkinda/>

⁵⁹⁴ Ken'ân Rifâî, “Sohbetler”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, ss. 555-556.

⁵⁹⁵ a.g.e., ss. 555-556.

⁵⁹⁶ Ken'ân Rifâî'nin soy ağacı için bkz. Ek. X.

yakalanarak devamlı surette öksürmeye başlar. Bunun yanı sıra aldığı ilaçların yan etkileri nedeniyle şeyhin vücûdunda başka rahatsızlıklar da baş gösterir. Çevresindekiler, Ken'ân Rifâî'nin yaşadığı zorluk nedeniyle kimi zaman şikâyet kabilinden söz etmeye başlayınca, şeyh onları “[hastalık] bana bir misafirdir, ben onu evime gelen her misafir gibi hoşlarım. Şikâyet bize yakışır mı? Gidecekse hoşlukla gitsin” şeklindeki sözleri ile teselli eder. Sohbetler’de geçen ifadelerden anlaşıldığı üzere, Rifâî son günlerine kadar okuyup anlatmaya ve irşad etmeye devam etmiştir.⁵⁹⁷

Ken'ân Rifâî, yakında dâr-ı bekâya irtihal edeceğini haber vererek, vefatından önceki son günleri, yakınları ve talebelerini tek tek kabul edip vedalaşarak geçirmiştir. 7 Temmuz 1950 tarihinde vefat eden Ken'ân Rifâî Büyükaksoy, Merkez Efendi Camii avlusunda şadırvan ile kabristan duvarı arasındaki hazîreye defnedilmiştir.⁵⁹⁸

2.14. Hakkında Yazılanlar

Ken'ân Rifâî hakkında hayatta iken ve vefatından sonra bazı eleştiriler yapıldığı gibi, tekke faaliyetleri de hükümet tarafından muayyen zamanlarda takip edilmiştir. Ken'ân Rifâî, aktif olarak Maârif Nezâreti’nde görev yaptığı sırada bir kaç defa hükümetin takibine uğramıştır. Bunlardan ilki, Numûne-i Terakki Lisesi müdürü olduğu (1897-1900) dönemdedir. Okulun sabık müdürü Nadir Bey’in hükümet aleyhindeki girişimleri dolayısıyla, Nadir Bey’den sonra göreve gelen ilk müdür olan Ken'ân Rifâî'nin buradaki uygulamaları hükümet tarafından yakından takip edilmiş ve okul, sivil polislerce sürekli denetlenmiştir. Ken'ân Rifâî, bir süre sonra bir kaç öğrencinin saraya verdiği jurnal nedeniyle, sorgulanmak üzere saraya çağırılmıştır. Ayverdi'nin anlatımıyla “günün birinde bunlardan [jurnalcilerden] biri olan Sait Molla ile kardeşinin Saray’a verdikleri bir jurnal ile Avrupa’ya kaçıp siyâsî mültecilere iltihak edeceği rivayeti alıp yürüyünce, sorgusu yapılmak üzere müdür, Mâbeyn’e davet olundu.” ifadeleriyle Rifâî'nin sorgulanmak üzere çağrıldığını kaydeder.⁵⁹⁹ Ayverdi aynı yerde, Ken'ân Rifâî'nin siyasi bir emeli olmadığı görülerek salıverildiğini naklederken, yanlış anlamayı telâfi etmek maksadıyla, saray tarafından verilen ihsân-ı şâhâneyi almadan makamı terkettiğininin de altını çizer.⁶⁰⁰ Rifâî'nin bu tür aktarımlarda hükümetle

⁵⁹⁷ a.g.e., ss. 201-203.

⁵⁹⁸ Tahralı, “Ken'ân Rifâî”, s. 254.

⁵⁹⁹ Ayverdi, Araz, “Memuriyet Yılları ve Hayatla İlk Karşılaşmaları”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 62.

⁶⁰⁰ a.g.e., s. 62.

uyumlu çalışmasına rağmen, saray ve siyaset çevrelerine karşı mesafeli ya da kayıtsız bir memur olarak tasvir edilmesi dikkat çekicidir.

Ken'ân Rifâî, Medine'den dönerek İstanbul'a yerleştiği ve tekkesinin açılması için gereken izni beklediği dönemde, konağın selamlık bölümünde devam eden sohbet meclisleri dolayısıyla hükümet tarafından, Jön Türk hareketine ev sahipliği yaptığı yönünde bir ithama maruz kalmıştır. II. Meşrutiyet'in hemen öncesine tesadüf eden günlerde, konağında yapılan aramada ilgili şüpheye dair her hangi bir şey bulunamamıştır. Ayverdi bu arama sırasında, Rifâî'nin el yazması eserleri ile *Tercümân-ı Hakikat* gazetesinde çıkan pedogoji makalelerine el konulmuş olmasını, talihsiz bir durum olarak nitelendirir. Rifâî'nin dergâhı 1925 yılında tekkelerin ilgası ile ilgili kararın ardından, tekke faaliyetlerine devam edildiğine dair şüphe nedeniyle uzun süre takip edilmiş ancak aramalar sırasında bu konuda da her hangi bir bulguya ulaşılamamıştır. Yukarıdaki vakalardan anlaşıldığı üzere, Rifâî örgün eğitim müesseseleri ve tekke kurumu aracılığıyla Osmanlı Devleti'nde eğitimin genel anlamda gelişmesi ve tasavvuf kültürünün devamı için çalışmıştır. Rifâî'nin toplum hizmetini eğitim faaliyetleri ile sınırlandırdığı, politik ve ideolojik hedefler peşinde olmadığı, birçok üst düzey yetkili ile ailevi yakınlıkları bulunmasına rağmen, Saray ve çevresiyle irtibatının maârif görevlerinin gerektirdiği sınırlar içerisinde kaldığı anlaşılmaktadır.

Yukarıda, Rifâî'nin irtibatlı olduğu şeyhleri açıklarken, ziyarete gelen şeyhlerin onun hakkındaki görüşlerini kaydetmiştik. Bu anlatımlarda Rifâî ilmi, irfanı, sanatı ve cömertlik gibi bir tekke şeyhinden beklenen özellikler ile tanıtılıyordu. Rifâî'nin yaşadığı dönemde, şahsiyeti, tekke uygulamaları ya da tasavvufî görüşleri aleyhinde bir yazıya tesadüf edilmemiştir. İsmail Parmaksızoğlu, *Türk Ansiklopedisi*'nin Ken'ân Rifâî maddesinde onun giyim kuşamı ile diğer şeyhlerden ayrıldığına dikkat çeker.⁶⁰¹ Parmaksızoğlu söz konusu tespiti için bir kaynak vermemiştir. Ancak bu ifadeler, Rifâî'nin, Maârif Nezâreti'ndeki görevleri dolayısıyla takip ettiği Osmanlı bürokratlarına has giyim tarzının, bazı çevrelerce yadırganmış olabileceğini intibanı uyandırır. Bununla birlikte, tekke çevrelerinden Ken'ân Rifâî ile irtibatlı olanların yazını içerisinde şeyhin tasavvuf anlayışı ya da dış görünüşüne dair olumsuz bir yoruma rastlanmamıştır. Bu durum, döneme ait hatıratların daha çok ortaya çıkmasıyla değişkenlik gösterebilir kanaatindeyiz.

⁶⁰¹ Parmaksızoğlu, a.g.m., s. 322.

Cemil Meriç'in, *Jurnal*'inde yer alan Ken'ân Rifâî ve çevresine yönelik makalesi, şeyhin dış görünüşünün yanında tasavvuf anlayışına yönelik değerlendirmeler içeren –bulabildiğimiz- ilk yazı olması dolayısıyla önemlidir. Cemil Meriç'e göre Rifâî, bir XIX. yüzyıl entelektüelidir. İmparatorluğun geniş coğrafyasında çalışmış bir Osmanlı bürokratıdır ve bu nedenle tecrübi bilgisi vardır.⁶⁰² Ken'ân Rifâî bu yazı dahilinde İslâm'ı anlama ve yorumlamada emsalleri arasında daha başarılı bir şeyh olarak karşımıza çıkar. Meriç, tüm olumlu yönleri ile beraber Rifâî'nin, öncekilerin az çok bir tekrarı olduğunu söyler. Cemil Meriç Rifâî'nin giyim tarzına da temas ederek, şeyhin öğretisi kadar dış görünümü ile de asrın insanı üzerinde olumlu bir tesir uyandırdığını kaydeder.

Gerçekte Rifâî'nin, giyim tarzı ve şıklığı onun hakkında olumlu ve olumsuz yazan hemen her kalemin, üzerinde durduğu bir konudur. Rifâî'yi ziyarete gelerek sonrasında intibalarını yazan müelliflerin, metin içerisinde onun kıyafeti ve aksesuarlarından, en az bir tanesinden bahsetmek gereği duyduğu söylenebilir. Rifâî'nin gözlük, saat, baston-pardesu, ağızlık gibi aksesuarlar kullanması da dikkat çekmiştir.

Ken'ân Rifâî Osmanlı devlet memuriyeti sırasında, dönemin üst düzey memurları için bir tür üniforma işlevi gören kıyafetleri giymiştir.⁶⁰³ Aslında bu giyim tarzı, Kanûn-i Esâsi ile yasal olarak tespit edilmiş ve memurlar tarafından zamanla tamamen benimsenmiştir. Rifâî giyim tarzına yönelik tercihlerinde, her dönemde devlet

⁶⁰² Cemil Meriç, *Jurnal 2, 1966-83*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, ss. 215-216.

⁶⁰³ II. Abdülhamid döneminde, İstanbulun yerine diz kapağının altına kadar uzanan geniş etekli, arkası yırtmaçlı, alafrağa bir ceket olan redingot giyilmeye başlanmış, yakası kolalı frenk gömleği, boyun bağı, yelek ve redingotla aynı kumaştan pantolon, beylerin yeni modası olmuştur. *Kanun-i Esâsi* ile, Avrupa devletleriyle sürekli irtibat halinde olan Osmanlı toplumundaki kıyafetleri, devlet onayı resmi olarak tescilenmiş yani yasallaşmıştır. II. Meşrutiyet, döneminde başa kalpak konulması bir uygulama haline gelmiştir. Çok uluslu ve dinli Osmanlı Devleti, bu kıyafet tarzı ile tek tip Osmanlı profile sergilemesine çalışılmıştır. Fes Osmanlılık, Osmanlılık ruhunu yansıtan bir unsura dönüşmüştür. Netice, hangi kesimden olursa olsun, fes, redingot, ve pantolon Osmanlı bürokrasinin yeni üniforması haline gelmiş; ulema sınıfı bu tür giyimden muaf tutulmuştur. Bürokrasinin başındaki fes onun Osmanlı ve Doğu kültürünü temsil ederken, diğer unsurlar Batı'ya dönük tarafını temsil etmektedir. Bu kıyafet şekli eklektiktir ve Osmanlı devlet adamı, Batı ile etkileşim halinde olsa da kendi kimliğini muhafaza ettiğini göstermektedir. Cumhuriyet Türkiye'sine geçildiğinde, Mustafa Kemâl Atatürk tarafından, kılık kıyafet yeniden düzenlenmiş, fes kaldırılarak yerine sapka gelmiştir. Geniş halk kesimleri için, devlet ve toplum yapısında başgösteren, zihniyet değişikliği ve yeniliklerin en gözle görünür olanı; giyim kuşamla ilgili değişiklikler olduğundan, halkın öncelikle bu konuya tepki gösterdiği görülmektedir. Geleneksel toplum yapısını yansıtan, bölgeye, dine, makama, ait olunan topluluk ve cinsiyete (mensubiyet) göre şekillenen giyim tarzı, modernite neticesinde müslim-gayrimüslim ve makam ayımlarının silinmeye başladığı buna mukabil modaya bağlı bir değişim sürecine girer. Modernitenin bir özelliği olan, yeknesak ve tek tip (uniform) giyim anlayışı, XIX. yüzyıldan itibaren, bütün dünyaya az çok hakim olmuştur. Emine Koca, "XVIII. ve XIX. Yüzyıl Erkek Modası", *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Konya, 2009, S. 7, ss. 63-81.

tarafından önerilen prensipleri takip etmiştir. Rifâi özellikle Cumhuriyet Türkiye’inde uygulamaya konulan giyim-kuşamla ilgili düzenlemelerden bîzar olan kesimlerin, meseleye yaklaşımını anlamlı bulmamaktadır. Ona göre dinî-mânevî meselelerin zahiri bir unsur olan fes ya da şapkayla bir ilgisi yoktur. Kişi şartlara, konumuna ve durumuna göre dilediği kıyafeti giymekte muhayyerdir.

“Bugün Bahreddin Efendi gelmişti, söz arasında hocaların şapka giymek mecburiyetinden şikâyetle bahsetti. Ben de ona sus dedim. Bu gibi sözler bize yakışmaz, bunlar câhil lâflarıdır. Allah kalbe ve niyete bakar, şapkaya veya kavuğa değil. Bilmiyor musun, Resûlullah mübarek göğüslerine elleriyle vurarak, üç kere “Ettükâ hâ hünâ, ettükâ hâ hünâ, ettükâ hâ hünâ” yâni takva buradadır, takva buradadır diye göstermişlerdir.”⁶⁰⁴ “ ... bu şapkalar ki, hep toprağın dışında kalacak şeylerdir. Şu halde bunları giymenin de giymemenin de ne ehemmiyeti olur?”⁶⁰⁵

Son olarak akademik bir endişe olmaksızın yazılan iki kitapta geçen, Ken’ân Rifâi ile ilgili bölümleri değerlendirmek doğru olacaktır. Yakın geçmişte, Soner Yalçın tarafından yazılan *Efendi* ve *Efendi 2* adlı kitaplarda, Ken’ân Rifâi’nin daha birçok Türk ve İslâm büyüğü ile beraber Sabateist kökenli olabileceği yönünde bir iddia ortaya atılmıştır. Yalçın’ın, akademik araştırmaya dayanmayan bu kitabında Rifâi, Balkanlar’da Yahudiler’in yaşadığı bir bölge olan Selânik’te dünyaya gelmiş olması, çocukluk yıllarında kısa bir dönem buradaki Alianz İsrailit okuluna devam etmesi ve adının Ken’ân olması gibi sebeplerle bu gruba dahil edilmeye çalışılmıştır. Akademik anlamda incelendiğinde, kitaptaki bilgilerin kaynaksız olduğu ve ortaya konulan malumatın kendi içerisinde tutarsızlık arzettiği görülür.⁶⁰⁶ Ancak kitap Rifâi’nin muhipleri arasında bir infiale sebep olmuş, akabinde Yalçın’ın kitabını tekzip amaçlı olarak, Devlet arşivleri eski genel müdürü İsmet Binark *Bay Efendi* adlı bir derleme kaleme almıştır.⁶⁰⁷ Devlet Arşivleri tecrübelerinden istifade ederek kitabı hazırlayan Binark, eserini yazarken öncelikle vesikalara, Rifâi’nin kendi eserlerine ve müridleri tarafından yazılan kitaplara başvurmuştur.

⁶⁰⁴ Rifâi, “Sohbetler”, *Ken’ân Rifâi ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 468.

⁶⁰⁵ Rifâi, *Sohbetler*, s. 176.

⁶⁰⁶ Söz gelimi bir sayfada akrabası olarak tanıtılan bir kimsenin, diğer sayfada eşi olarak tanıtılması gibi. Soner Yalçın, *Efendi Beyaz Türklerin Büyük Sırrı*, İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2004, s. 439; Soner Yalçın, *Efendi 2 Beyaz Türklerin Büyük Sırrı*, İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2006, ss. 322-334.

⁶⁰⁷ İsmet Binark, *Bay Efendi*, Ankara: Altay Kültür, Sanat ve Eğitim Vakfı, 2007, ss. 89-125.

Rifâî'nin olumlu ve olumsuz hakkında söylenenler karşısında dile getirdiği “beni kimi Ken'ân görür, kimi şeytan görür”⁶⁰⁸ şeklindeki ifadesi, müsbet ya da menfi olarak kendisi hakkında ileri sürülen görüşlerden haberdar olduğunu göstermektedir.

⁶⁰⁸ Ayverdi, Araz, “Netice”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, a.g.e., s. 252.

2. KEN'ÂN RİFÂÎ'NİN ESERLERİ

Ken'ân Rifâî yazı hayatına çok genç yaşta, Galatasaray'dan mezun olduğu ilk yıllarda başlamıştır. İlk eseri 1891 yılında yayınladığı *Muktezâ-yı Hayât* adlı ders kitabıdır. Rifâî, sonraki dönemde, çalışma hayatının yoğunluğu nedeniyle eser neşretme faaliyetine bir müddet ara vermiştir. Ancak, Rifâî bu süre zarfında, *Tercümân-ı Hakikat* gazetesinde, pedagoji üzerine yazılar yazmış, şiirler kaleme almış ve çeşitli tercüme yapılmıştır. Rifâî'nin yazı hayatı bakımından en verimli dönemi, İstanbul'a yerleşerek tekke şeyhliğinde bulunduğu zaman olup bu dönemde arka arkaya dört eseri yayımlanmıştır. Rifâî, bir yazar olarak en velûd çağını idrak ettiği bir sırada, tekke ve zaviyeler ilga edilmiştir. Akabinde dinî-tasavvufî neşriyata yönelik kısıtlamaların baş göstermesi nedeniyle Rifâî, yazı çalışmalarına *Mesnevî* şerhleriyle devam etmiştir. Söz konusu şerhin büyük bir kısmı şu an müsvedde halindedir. Ken'ân Rifâî'nin vefatından sonra, sohbetlerinde tutulan defterlerin derlenmesinden oluşan çeşitli sohbet kitapları neşredilmiş olup hali hazırda yayımlanmayı bekleyen eserleri mevcuttur.

2.1. Yayımlanan Eserleri

2.1.1. Muktezâ-yı hayat (İstanbul 1308/1891)

Muktezâ-yı Hayat, Ken'ân Rifâî'nin Balıkesir Karesi İdadisi'nde öğretmenlik ve idârecilik yaptığı dönemde Fransızca eserlerden yaptığı tercüme derleyerek neşrettiği bir eserdir.⁶⁰⁹ Eserin giriş bölümünde belirttiği üzere müellif, orta öğretim seviyesinde bu alanda gördüğü birtakım eksiklikleri gidermek ve “sübyân-ı vatana bir hediye olmak üzere” böyle bir kitap kaleme almıştır.⁶¹⁰ *Muktezâ-yı Hayat*, bir mukaddime ile her biri bâb olarak isimlendirilen altı bölümden oluşur. Sırasıyla bölümler ve başlıkları şu şekildedir: Bab-1 evvel [Birinci Bölüm]: Teneffüs Ettiğimiz Hava, Bâb-1 sâni [İkinci Bölüm]: İçtiğimiz Su, Bâb-1 sâlis [Üçüncü Bölüm] : Zer' Ettiğimiz Toprak, Bâb-1 râbia [Dördüncü Bölüm]: Nebâtât-1 Nâfia, Bâb-1 hâmis [Beşinci Bölüm]: Eklettiğimiz etmek, Bâb-1 sâdis [Altıncı Bölüm]: Me'kûlât-1 Hayvâniyye.

⁶⁰⁹ Ken'ân Rifâî, *Muktezâyı Hayat*, İstanbul: Karabet Matbaası, 1308; Eserin ilk bölümlerinden örnekler için bkz. EK. 6.

⁶¹⁰ Tahralı, “Ken'ân Rifâî”, s. 254-255.

2.1.2. Rehber-i Sâlikîn (İstanbul 1327/1909)

Rehber-i Sâlikîn (İstanbul, 1327/1909) tarîkat usûl ve âdâbını anlatan bir risâledir.⁶¹¹ Osmanlıca matbu bir kitap olan *Rehber-i Sâlikîn*, orta boy 247 sayfadır. Kitap bu çalışma sırasında tarafımızdan günümüz alfabesine çevrilmiş olup burada içeriği hakkında bazı değerlendirmelerde bulunulacaktır.⁶¹² Ken'ân Rifâî, 1908 senesinde Maârif Nezâreti'ne gönderdiği bir istidâ ile eserinin basılması için mücadele eder.⁶¹³ Teftiş ve muâyene heyetinin onayından geçen kitap, usûl gereği bir kere daha incelenmek üzere “makam-ı âlî-i meşihât penâhî”ye gönderilir.⁶¹⁴ “Rufâiye meşâyihinden Abdülhalim Ken'ân Bey'in *Rehber-i Sâlikîn* isimli eserinin tabına müsadde isteği”⁶¹⁵ ile ilgili süreç olumlu cevaplandığından, eser 1327/1909 tarihinde neşredilmiştir. Kitabın okuyucu kitlesi, genelde seyr ü sülûk üzere bulunan sâlikler, özelde ise –Ken'ân Rifâî'nin irşâd makamında bulunduğu tarîkat gereği- Rifâî sâlikleridir. Burada gâye Rifâî usulüyle mânevî seyrine devâm eden sâliklere bu yolda rehberlik edecek Türkçe bir kaynak temin etmektir. Müellif mukaddimeden hemen sonra “sûret-i ahz-i terbiye ve tarîkatım hakkında bir iki söz” başlığı altında müridleri ve aldığı tarîkat hilafetleri hakkında bilgi verir.⁶¹⁶

Ken'ân Rifâî, eserin ilk bölümünde Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin “neseb-i âlileri ile hırka-yı şerîfleri” hakkında bilgi verdikten sonra sırasıyla sohbet, telkin, zikir ve keyfiyyet-i derecât-ı sülûk, riyâzât ve halvet başlıkları altında seyr ü sülûkun temel meselelerine yer verir.⁶¹⁷ Seyyid Ahmed er-Rifâî'ye ait bir münâcatın ardından, dervişlerin Rifâîliğe intisap şartları izah edilir. Son derece ayrıntılı olan bu bölümde, intisab esnâsında okunacak dualar, zikir âdâbı, tercih edilen giysi, intisap için uygun olan yer ve zaman gibi konular ele alınır.⁶¹⁸ Bu başlık altındaki diğer bir tasavvufî

⁶¹¹ a.g.m., s. 254.

⁶¹² Doktora çalışmamız sırasında, Mustafa Tahralı'nın günümüz alfabesine aktarması ile eser ikinci defa basılmıştır. Abdülhalim Ken'ân, *Rehber-i Salikin*, İstanbul: y.y., 1908; Ken'ân Rifâî, *Rehber-i Sâlikîn*, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul: Cenân Eğitim ve Kültür Vakfı Neşr., 2019.

⁶¹³ BOA: MF.MKT.1052/66. (5 Rebiulahir 1326/ 7 Mayıs 1908): “Rifâî Tarîkatı Şeyhi Abdülhalim Ken'ân Efendi'nin yazdığı *Rehber-i Sâlikîn* adlı kitabın basımı sakıncalı olmasa da bir kere de incelenmek üzere Meşihat'a gönderildiği.”

⁶¹⁴ a.yer.

⁶¹⁵ BOA: MF.MKT., 1067.13, (21 Cemâziyelâhir 1326/ 21 Temmuz 1908)): “Rufâiye meşâyihinden Abdülhalim Ken'ân Bey'in “*Rehber-i Sâlikîn*” isimli eserinin tabına müsadde isteği.

⁶¹⁶ Rifâî, *Rehber-i Sâlikîn*, 2019, ss. 6-7.

⁶¹⁷ a.g.e., ss. 35-89.

⁶¹⁸ a.g.e., ss. 62-70.

mesele riyâzettir.⁶¹⁹ Tasavvufî meselelerin izah edildiği bu bölümden sonra, 92-169. sayfalar arasında, vird ve salavatlara yer verilir. Burada yer alan vird ve salâvatlar sırasıyla şöyledir: Virdi'l-Fuyûzat⁶²⁰, Şeyhinden Me'zûn olduğu bâzı salavât, Hazret-i Pîr-i Kebîr Destigîrin her gün okuduğu evraddan bazıları, Ahmed er-Rifâî hazretlerinin Cevherü'l-Esrâr nâmında olan salavât-ı şerifesi. Eser, bazı hizbler ve Ken'ân Rifâî'nin manzûmeleri ile sona erer.

Rehber-i Sâlikîn'in en önemli husûsiyetlerinden birisi tasavvufî meselelerin belli bir tertip içerisinde ortaya koyan Türkçe bir kitap olmasıdır. Eser, Ken'ân Rifâî'nin tasavvufî görüşlerini ve irşâd usûlünü tespit etmeye imkân vermesi bakımından önemlidir.

2.1.3. Tuhfe-i Ken'ân (İstanbul 1327/1911)

Tuhfe-i Ken'ân (1327/1911), Ken'ân Rifâî'nin Ümmü Ken'ân Dergâhı'nda postnişin olduktan sonra neşrettiği bir eserdir. Ken'ân Rifâî'ye ait bazı ilâhilerin de yer aldığı kitap yüz yirmi yedi sayfadır.⁶²¹ Müellif eserin ilk bölümünde Hazreti Peygamber'in yaklaşık üç yüz kırk kadar hadisinden çıkarılan manaları nazmen tercüme etmiş, ikinci bölümünde ise Rasulullah hakkında yazılmış Arapça bir şiir olan İmam Bûsîrî (ö. 695/1296?)'nin *Kaside-i Bürde*'sini yine nazmen çevirmiştir. Mukaddimedeki ifâdelerden anlaşıldığı üzere Ken'ân Rifâî, *Tuhfe-i Ken'ân*'da geçen hadislerin nazmen tercümesini, Medine'de bulunduğu dönemde ve Resulûllah'ın mânevî huzûrunda iken kaleme almıştır. Eserde hadislerin tercümesi ile birlikte şerhleri de yer almaktadır.⁶²² 1925 yılında basılan *İlâhiyât-ı Ken'ân* adlı kitaba, *Tuhfe-i Ken'ân*'da geçen *Kaside-i Bürde* tercümesi de eklenmiştir.

“Tasavvurdan uzaktı cür'etim, yok bende hiç dermân!

Telakkî eyledim ammâ huzurunda iken fermân.

Vezin, mevzun düşünmekçün kalır mı artık hiç iz'an!

O hazretten şefâattır visaldir maksadım her ân!”⁶²³

⁶¹⁹ a.g.e., ss. 70-77.

⁶²⁰ a.g.e., s. 92.

⁶²¹ Tahralı, “Ken'ân Rifâî”, ss. 254-255.

⁶²² Ken'ân Rifâî, *Tuhfe-i Ken'ân: Armağan*, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2019, s. 19.

⁶²³ Rifâî, a.g.m., s. 5.

Eserin üçüncü bölümü denilebilecek 84-95 sayfaları arasında “es-Seyyid eş-Şeyh Abdülkâdir el-Geylânî kaddesallahu sırrahü'l-âlî hazretlerinin ahzâb ve salavât-ı şerîfesinden muktebes hizb ve salatlar” başlığı ve buna uygun olarak tanzim edilmiş bir içerik yer alır. Eserin son bölümü olan 97-127 sayfalarında çeşitli naat ve ilâhilere ayrılmıştır. Sayıları 23-25 arasındaki naat ve ilâhiler diğer kitaplarındaki ilâhî ve manzûmeleriyle birlikte Mustafa Tahralı tarafından 2013 yılında *İlâhiyât-ı Ken'ân-İlâhî ve Manzûmeler*⁶²⁴ adlı kitap içinde bir araya getirilmiştir.

Tuhfe-i Ken'ân'ın hattının kime ait olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Mustafa Tahralı -imza olmamakla birlikte- eserdeki yazıların Rifâî'nin mürid ve halifelerinden hattat Aziz Rifâî Efendi (ö.1934) tarafından yazıldığını kabul eder. *Tuhfe-i Ken'ân* 2019 yılında Tahralı tarafından günümüz alfabesine çevrilerek neşredilmiştir.⁶²⁵ Prof. Dr. Ali Yardım araştırmaları esnâsında *Tuhfe-i Ken'ân*'daki hadislerle kaynak teşkil eden iki temel eser tespit etmiştir: Celâleddin es-Suyûti'nin (ö.911/1507) *el-Câmiu's-Sağîr*⁶²⁶ adlı eseri ile Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf el-Münâvî el-Haddâdî'nin (ö. 1031/1622) *Kunûzu'l-Hakayık* adlı eseri.⁶²⁷ *Tuhfe-i Ken'ân*'da geçen hadislerin kaynaklarını tespit etmeye yönelik bu çalışma yarım kalmıştır.⁶²⁸

⁶²⁴ Rifâî, *İlâhiyât-ı Ken'ân: İlâhî ve Manzûmler*.

⁶²⁵ *Kâsîdetü'l-Bürde*, Mısırlı sûfi ve şâir Muhammed b. Said el-Busîrî'nin Hz. Peygamber için yazdığı ve el-kevâkibu'd-dürriyye fi medhi hayri'l-berriyye adını verdiği manzûme, kâfiye harfî mîm olduğu için el-Kâsîdetü'l-mîmiyye şeklinde anıldığı gibi şâirin hastalıktan kurtulmasına vesile olduğu için de *Kâsîdetü'l-bürde* diye de anılmıştır. En eski nüshalarda 160 beyit iken sonrakilerde beyit sayısı 165 ulaşır. Kasîde-i Bürde klasik Arap şiirinin özelliklerini taşır: Sevgiliye özlem temasıyla başlar, nefisten şikâyet, Hz. Peygamber (s.a.s.)'e övgü, onun doğumu, mucizeleri, faziletleri; temel ahlâkî faziletler, cihat fütüvvet gibi konulardan sonra dua ve niyâz bölümüyle tamamlanır. Aruzun basit bahriyle yazılmış olup üslûbu sağlam ve liriktir. İslâm coğrafyasında büyük ilgi ve sevgi görmüştür. Daha fazla bilgi için bkz. Mahmut Kaya, “Kâsîdetü'l-Bürde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, (İSAM), 2001, C. 24, ss. 568-569.

⁶²⁶ Suyûti'nin (ö. 911/1505) *Câmiu's-sağîr* min hadîsi'l-beşîri'in-nezîr adını verdiği eser alfabetik olup hadisler çoğunlukla kelimenin ilk iki harfi dikkate alınarak sıralanmıştır. Kullanılan bu metodun bir gereği olarak esere hadislerin senedi alınmamıştır. Eserde çoğunluğu kavli hadisler teşkil eder ancak fililî hadislere de yer verilmiştir. Suyûtinin yetmiş bir hadis kitabını bir araya getirerek Cem'ul-Cevâmi' adıyla bir araya getirmeye niyetlenmişse de ömrü bu çalışmayı tamamlamaya yetmemiştir. el-Câmi'us-sağîr bu bakımdan Cem'ul-Cevâmi' adlı eserin bir muhtasarı sayılmaktadır. “Suyûti, hadis uydurmakla tanınmış veya yalancılıkla itham edilmiş râvilerden eserine hadis almadığını, hadislerin sağlamlık derecesini farklı bir usulle ortaya koyduğunu ifade etmektedir.” Eser'in kaynakları ve şerhleri için bkz. Müctebâ Uğur, “el-Câmi'u's-sağîr”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, (İSAM), 1993, C.7, ss.113-114.

⁶²⁷ Rifâî, *Tuhfe-i Ken'ân*, Armağan, 2019, s. 7.

⁶²⁸ Tahralı, takdim kısmında Ken'ân Rifâî'nin Câmius's-sağîr'i kaynak olarak kullanımını Ali Yardım'ın notlarından aldığı örneklerle izah etmektedir. Câmiu's-sağîr'in yedinci cildinden büyük ölçüde

2.1.4. Seyyid Ahmed er-Rifâi (İstanbul 1340/1924)

Ken'ân Rifâi'nin *Seyyid Ahmed er-Rifâi* adlı eseri ilk olarak 1340/1924 yılında basılmıştır. Eser yayınlandığı tarihte, konusunda yazılmış en kapsamlı çalışma olarak dikkat çekmiştir.⁶²⁹ *Seyyid Ahmed er-Rifâi* adlı eserin, 1924'ten sonra günümüz harfleriyle ilk baskısı 2008 yılında yapılmıştır.⁶³⁰ Kitabın mukaddimesinden anlaşıldığı üzere Ken'ân Rifâi'nin telif ettiği eserin dört temel kaynağı vardır ki bunlar Ebu'l-Hüdâ Efendi (öl.1909) tarafında yazılan ve 1301/1881 tarihinde Beyrut'ta basılan, *Kılâdetü'l-Cevâhir fî zikri'l-gavse'r-Rifâi ve etbâihi'l-Ekâbir* eseri,⁶³¹ es-Seyyid İbrâhim Efendi er-Râvî er-Rifâi tarafından yazılmış ve 1309/1891 senesinde Halep'te basılmış olan *Kitâbu Seyr ve'l-Mesâi fî Ahzâbi ve Evrâdi's-Seyyidi'l-Gavsi'l-Kebîr er Rifâi* adlı eser ile Ahmed er-Rifâi'nin *Nizâmü'l-Hâss fî Ehli'l-İhtisâs*⁶³² ve *El-Burhânü'l-Müeyyed*⁶³³ adlı eserleridir.

Eserde Mukaddime'den sonra sırasıyla Ahmed er-Rifâi Hazretleri ile ilgili konular numaralandırma yapılmaksızın çeşitli başlıklar altında işlenmiştir. Bu başlıklar ve içerikleri sırasıyla şöyledir: Hz. Pîr-i kebîr-i destgîr gavs-i a'zam-ı bî nazîr, sâhib-i tarîkat ve imam-ı ehl-i hakikat ve Ravza-i pâk-i Hz. Peygamberî'de alâ-melei'n-nâs cenâb-ı Fahr-ı âlem (s.a.v) hazretlerinin yed-i mübâreklerini öpmek şeref-i âlü'l-âliyle müşerref ve mümtaz olan Pîrimiz Efendimiz Hz. Gavs Seyyid Ahmed Ebu'l-Alemeyn er-Rifâi el-Huseynî (radiyallahu Teâlâ anh) hazretlerinin neseb-i âlileriyle velâdet-i seniyyeleri ve hırka-i şerîfelerinin sûret-i ahz ve ilbasları,⁶³⁴ Pîr-i destgîr efendimiz hazretlerinin suret-i ahz-i tarîkat ve terbiyeleri,⁶³⁵ Pîr-i kebîr-i destgîr (r.a.) hazretlerinin ahlâk-ı zekiyye ve sûret-i marziyyeleri,⁶³⁶ Pîr-i kebîr-i destgîr (r.a.) efendimizin kelimât-ı şerîfe-i cevheriyyesi ve mecâlis-i itriyye-i seniyyesi ve ba'zı suâllere verdikleri ecvibe-

istifâde edilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bu çalışmanın yarım kaldığına işaret eden Tahralı, konuyu hadis araştırmacılarının dikkatine sunmaktadır. bkz. a.g.e., ss. 7-10.

⁶²⁹ Rifâi, *Seyyid Ahmed er-Rifâi*, 2015, s. 9.

⁶³⁰ Ken'ân Rifâi, *Seyyid Ahmed er-Rifâi*, haz. Mustafa Tahralı, Müjgan Cumhur, İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2008.

⁶³¹ Ebü'l-Huda es-Sayyâdî, *Kitâbü kılâdetü'l-cevâhir*, Beyrut: Matbaatü'l-Edebiyye, 1301.

⁶³² Ahmed er-Rifâi, *Hak Yolcusunun Düsturları*, çev. Yaman Arıkan, İstanbul: Erkam Yayınları, 1985. Bu tercüme eser içinde, *Seyyid Ahmed er-Rifâi'nin Kırk Hadis ve el-Hikem er-Rifâiyye* adlı iki eseriyle birlikte üçüncü kitap olarak yayımlanmıştır.

⁶³³ Bu eserin günümüzdeki tercümelerinden bir tanesi, Ahmed er-Rifâi, *Delilleriyle Marifet Yolu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz İstanbul: Erkam Yayınları, 1985.

⁶³⁴ Rifâi, *Seyyid Ahmed er-Rifâi*, 2015, s. 9.

⁶³⁵ a.g.e., s. 9.

⁶³⁶ a.g.e., ss. 17-39.

i âliyyesi.⁶³⁷ Hz. Pîr (r.a.)'ın ba'zı a'yân-ı zürriyeti ve meşâhîr-i ashâb ve etbâ-ı aliyyeleri;⁶³⁸ Meşâyih-i Rifâiyye hazarâtının âdâbıyla onların ulüvv-i meslek ve terbiyeleri;⁶³⁹ Sohbet, telkîn-i zikir ve keyfiyeti, derecât-ı sülûk, riyâzât ve halevât beyânındadır: Sohbet, Telkîn-i Zikir, Dervişliğe Kabul Usûlü, Riyâzet, Halvet;⁶⁴⁰ Tarîkat-ı aliyye-i Rifâiyye'nin merâsimi: Halevât-ı üsbûiyye, siyah sarık sarmak, seccâdede oturmak, halka ile zikir etmek; def, nevbe vurmak, sema', tevâcüd, sancak, havârık;⁶⁴¹ Hz. Pîr efendimize Ebu'l-alemeyn denilmesinin sebebi;⁶⁴² Hz. Pîr efendimize Şeyhu'l-ureycâ denilmesinin sebebi, Hz. Pîr'e Rifâi denilmesinin sebebi,⁶⁴³ Kutbü'l-meşrikayn ve'l-mağribeyn ve gavsü's-sakaleyn ve mürşidü'l-hâfikayn İbnü'l-Hasan ve'l-Hüseyin Ebu'l-alemeyn el-Kutbu'l-kebîr el-alemü's-şehîr mür'ibü'l-efâi muhyi'l-mille ve'ddîn es-seyyid eş-şeyh Ahmed er-Rifâi (kaddesallahu sırrahu'l-azîz) hazretlerinin manzûmâtı kerîmelerinden ba'zıları;⁶⁴⁴ Şuabât-ı Rifâiyye;⁶⁴⁵ İhvân-ı dînime ibret olur ümîdiyle tarîkat-ı âliyyeye sûret-i duhûlüme dair bir iki söz.⁶⁴⁶ Bu eser dahilinde karşımıza çıkan Ahmed er-Rifâi portresinin Ken'ân Rifâi'nin önem verdiği tasavvufî meseleler etrafında şekillendiğini söylememiz mümkündür.⁶⁴⁷

2.1.5. İlâhiyât-ı Ken'ân (İstanbul 1341)

İlk baskısı 1925 yılında yapılan kitap Ken'ân Rifâi'nin *Rehber-i Sâlikîn* ve *Tuhfe-i Ken'ân* adlı eserlerinde geçen ilâhilerle birlikte diğer şiirlerini ihtiva etmektedir. Buradaki ilâhi ve manzumelerin bir kısmı ilk olarak *Rehber-i Sâlikîn* (1327/1911) adlı kitapta ve sonrasında *Tuhfe-i Ken'ân* (1327/1911) adlı kitabın 92-127. sayfaları arasında yayınlanmıştır. Her iki kitaptaki ilâhi ve manzûmelerin büyük kısmı yaklaşık on üç yıl sonra basılan *Seyyid Ahmed er-Rifâi* (1340/1924) adlı kitabın 186-220. sayfaları arasında “Muharrir-i kitabın Ümmü Ken'ân Dergâh-ı Şerîfi'nde söylenen bazı ilâhileriyle âsâr-ı manzûmesi” başlığı altında yayınlanmıştır. Yukarıdaki üç kitapta

⁶³⁷ a.g.e., ss. 39-130.

⁶³⁸ a.g.e., ss. 131-162.

⁶³⁹ a.g.e., ss. 163-201.

⁶⁴⁰ a.g.e., ss. 203-217.

⁶⁴¹ a.g.e., ss. 219-226.

⁶⁴² a.g.e., s. 225.

⁶⁴³ a.g.e., ss. 225-226.

⁶⁴⁴ a.g.e., ss. 228-255

⁶⁴⁵ a.g.e., ss. 257-258.

⁶⁴⁶ a.g.e., ss. 259-261.

⁶⁴⁷ Ercan Alkanlı, “Tasavvuf Tarihi Literatürü Açısından Seyyid Ahmed er-Rifâi Adlı Eserin Değerlendirilmesi”, *Rahmet Kapısı Ken'ân Rifâi*, İstanbul: Nefes Yayınevi, 2017, ss. 199-200.

geçen ilâhî ve manzumeler, birtakım yeni ilâvelerle *Îlâhiyât-ı Ken'ân* adıyla 1925 yılında küçük boy bir kitap olarak topluca neşredilmiştir. Manzûmelerin büyük çoğunluğu aruzla yazılmıştır. Kitabın ikinci kısmında bizzat Rifâî'nin, bestekâr İzzettin Hümâyî Elçioğlu ve Muallim Kâzım'ın bestelediği yetmiş beş kadar ilâhinin notası verilmiştir.

Îlâhiyât-ı Ken'ân'ın Yusuf Ömürlü tarafından hazırlanan ikinci baskısında yeni bestelenmiş bazı ilâhilerle ilk baskıda yer alan ilâhilerin sadece bestelenmiş olanlarına yer verilmiştir (İstanbul 1974) ⁶⁴⁸. Yusuf Ömürlü ve Dincer Dalkılıç'ın birlikte nota yazımıyla yapılan üçüncü baskısında ise (İstanbul 1988) günümüz bestekârlarının bazı bestelerinin notaları ilâve edilmiştir. ⁶⁴⁹

Eserin üçüncü baskısı Yusuf Ömürlü tarafından 2013 yılında neşredilmiştir. Bazı eserlerin notaları tashih edilmiştir. Bu baskıdaki güfteler Mustafa Tahralı tarafından aynı yıl içerisinde hazırlanan *Îlâhiyât-ı Ken'ân: İlâhî ve Manzûmeler*, adlı eserden alınmıştır. Mustafa Tahralı tarafından 2013 yılında neşredilen *Îlâhiyât-ı Ken'ân: İlâhî ve Manzûmeler* adlı kitap ise Ken'ân Rifâî'nin yazdığı manzumelerin derlenmesinden oluşmakta ve içerisinde nota kayıtları bulunmamaktadır. Bu baskıda Rifâî'nin kaleme aldığı bütün ilâhî ve manzûmeler bir araya getirilmiştir. ⁶⁵⁰ Son olarak eserde yer alan besteleri de değerlendiren Ömürlü, unutulmaya yüz tutmuş makamların bu eserde yer aldığını kaydeder. ⁶⁵¹ *Îlâhiyât-ı Ken'ân* birçok mersiye, methiye, münacât ve naat türü eserler ihtivâ etmektedir. Geleneksel divanlardan farklı olarak, *Îlâhiyât-ı Ken'ân*'da şiiirlere isimler verilmiştir. ⁶⁵²

Ken'ân Rifâî, *Îlâhiyât-ı Ken'ân*'da yer alan manzûme ve ilâhileri değerlendirirken iki eser ile ilişkilendirir: *Mesnevî* ve *Niyâzî-i Mısrî Divânı*. *Mesnevî*'nin manzûm bir *Kur'ân* tefsiri, *Niyâzî-i Mısrî Divânı*'nın ise *Mesnevî*'nin özü olduğunu hatırlatan Rifâî, “biz de onun lübb'ünü *Îlâhiyât-ı Ken'ân*'da yaptık” ⁶⁵³ şeklindeki ifadeyle eser hakkındaki kendi kanaatini ortaya koyar.

⁶⁴⁸ Ken'ân Rifâî, *Îlâhiyât-ı Ken'ân: İlâhî ve Manzûmeler*, s. 19.

⁶⁴⁹ Yusuf Ömürlü, Vasfi Emre Ömürlü, “Îlâhiyât-ı Ken'ân”, *Rahmet Kapısı: Uluslararası Ken'ân Rifâî Sempozyumu*, Yıl 2015, İstanbul: Nefes Yayınları, 2017, ss. 131-142

⁶⁵⁰ Ken'ân Rifâî, *Îlâhiyât-ı Ken'ân: Notalarıyla Bestelenmiş İlâhiler*, haz. Yusuf Ömürlü, İstanbul: Cenân Eğitim ve Kültür Vakfı Neşriyatı, 2013.

⁶⁵¹ a.yer.

⁶⁵² Tahralı, “Ken'ân Rifâî”, s. 255.

⁶⁵³ Rifâî, a.g.e., s. 14.

2.1.6. Mesnevi hatıraları

İlk baskısı 1952 yılında yapılan *Mesnevî Hatıraları*, Ken'ân Rifâî'nin 1908-1925 yılları arasında *Ümmü Ken 'ân Dergâhı*'nda gerçekleştirdiği *Mesnevî* takrîrleri esnâsında oğlu Kazım Büyükaksoy tarafından tutulan notlardan yapılan bir derlemedir. Ders esnâsında tutulan notlar Osmanlıca'dan günümüz alfabesine çevrilmiştir. Eser 1963 yılında bazı düzeltmelerle yeniden basılmıştır.

Mesnevî Hatıraları, önceki iki baskının karşılaştırılması suretiyle Eylül Yalçinkaya tarafından 2013 yılında yeniden neşredilmiştir. Bu baskıda kitabın ismi, Ken'ân Rifâî ile ilişkisini göstermek bakımından *Ken'ân Rifâî'nin Mesnevî Hatıraları* olarak değiştirilmiştir. Yine bu tarihli baskıda, eserin içinde geçen şerhlerin hangi cilde ait oldukları tespit edilerek, kitabın içi hikaye başlıklarına göre düzenlenmiştir. Anlaşılması güç olan kelime ve tamlamalar sözlük bilgisi ile desteklenmiş, metinde geçen ayet ve hadisler de tespit edilerek ilgili yerlere eklenmiştir.

2.1.7. Şerhli Mesnevî-i şerif (İstanbul 1973, 2000)

Ken'ân Rifâî'nin *Mesnevî* takrîrlere ait notların derlenmesinden oluşan diğer bir kitap *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*'tir.⁶⁵⁴ Eser, Ken'ân Rifâî'nin *Mesnevî* I. cilt takrîrleri sırasında Ziya Cemal Büyükaksoy, Semiha Cemal ve Sâmiha Ayverdi'nin tuttuğu notların karşılaştırılması ve bir heyet tarafından tetkik edilmesi ile yayına hazırlanmıştır. Heyet içerisinde bulunan Nihad Sâmi Banarlı, eseri günümüz Türkçesine çevirmiştir. Kitabın ilk baskısı 1973 yılında Hülbe yayınlarından çıkmıştır.⁶⁵⁵ İkinci baskısı 2000 yılında, Kubbealtı Neşriyatı'ndan çıkmış olan kitabın, o tarihten sonra aynı yayınevinden birçok defa daha baskısı yapılmıştır. Oldukça hacimli olan kitabın ikinci baskısı 657 sayfadır.

Mesnevî hikâyelerinin şerhinde Ken'ân Rifâî, beyitlerde geçen özel isimler, tarihi ya da edebi şahsiyetler hakkında bilgi verir. Ancak konuyla ilgili olarak, *Mesnevî*'nin esas metnin de bulunmayan isimler, eserler, tarihi şahsiyetler de şerhe dahil olduğu için, Rifâî'nin *Mesnevî* şerhi muhtevası bakımından zengin bir görünüm arzeder.

⁶⁵⁴ Ken'ân Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2000.

⁶⁵⁵ Ken'ân Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, İstanbul: Hülbe Yayınları, 1973.

Tahralı eserin, bu özellikleri sebebiyle *Mesnevî* şerhleri arasında husûsi bir kıymeti hâiz olduğu kanaatindedir.⁶⁵⁶

2.1.8. Sohbetler

Ken'ân Rifâî'nin sohbet notlarının derlenmesinden oluşan diğer bir eser de *Sohbetler* adlı eserdir. Sâmiha Ayverdi'nin yayına hazırladığı kitabın ilk baskısı 1991-1992 yıllarında iki cilt olarak Hülbe Yayınları'ndan çıkmıştır. İkinci baskısı 2000 yılında Kubbealtı Neşriyatı'ndan çıkan kitap büyük boy ve altı yüz sayfadır. Bu tarihten sonra birçok baskısı yapılmış olan kitabın sonunda kavram indeksi ve ayet indeksi bulunmaktadır.

Sohbetler adlı kitabın, ilk kısmı Semiha Cemal ile Sâmiha Ayverdi'nin aile içindeki tasavvuf sohbetlerinden derlediği notlardan meydana gelmiştir. İkinci kısım olan *Selamlık Sohbetleri* ise, Ken'ân Rifâî'nin damadı Ziya Cemal Büyükaksoy'un Rifâî'nin konağının selamlık kısmında yapılan sohbetler esnâsında tuttuğu notların derlenmesi ile hazırlanmıştır.⁶⁵⁷ Ayrıca *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık* adlı kitabın sonunda,⁶⁵⁸ şeyhin sohbetlerinden derlenmiş bir bölüm yer alır. Sâmiha Ayverdi'nin *Dost* adlı eseri Ken'ân Rifâî hakkında yazılmış bir biyografi olup bu çalışmanın son bölümünde de yine Sâmiha Ayverdi ve Semiha Cemal'in derlediği sohbet notlarına yer verilmiştir.⁶⁵⁹

Sohbetler adlı eserin, Ken'ân Rifâî'nin eğitim ve terbiye metodlarını incelemek isteyenler için oldukça zengin bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir. *Sohbetler*, Ken'ân Rifâî'nin tasavvufî görüşlerinin ayrıntılarını görmeye imkan verdiği kadar, şeyhin fikrî ve mânevî cephesine nüfuz etmeyi de sağlayan zengin bir içeriğe sahiptir. Ayrıca eserden yine kendisinin mizaç ve meşrebine, hayatı ve çevresi hakkında da birçok bilgiye ulaşmak mümkündür. Eserin içeriği tezimiz dahilinde ilgili başlıklar içerisinde değerlendirilecektir.

⁶⁵⁶ Tahralı, a.g.m., ss. 254-255.

⁶⁵⁷ Rifâî, *Sohbetler*, ss. 3-4.

⁶⁵⁸ Rifâî, "Sohbetler", *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, ss. 356-568.

⁶⁵⁹ Tahralı, a.g.m., s.254; Ayverdi, *Dost*, 2017, ss. 57-162.

2.2. Yayınlanmamış Eserleri

2.2.1. Kırk derste Arapça

Ken'ân Rifâî Kırk derste Arapça eserini 1317/1901 tarihinde Medîne'de bulunduğu sırada kaleme almıştır.⁶⁶⁰ Kitap el yazması olarak büyük boy 84 varak, 168 sayfadır. Hat Ken'ân Rifâî'ye âittir. Lafza-i celâl ve besmele ile başlayan kitap kırk bölümden oluşur ve her bölüm kendi içinde belli bir düzene sahiptir. Bölümlerin başında, ders içeriğine yönelik bir “lugat” vardır. Burada ders içerisinde kullanılacak kelimelerin listesi yer alır. Bölümde öne çıkan dilbilgisi konuları, her bölüm içinde dip not çizgisinin altına yerleştirilir ve konuyla ilgili ödev vazife başlığı altında verilir. Her dersin sonunda bir de “ilâve” bölüm yer alır ki bu kısım müellifin “her dersin nihâyetinde yazılacak olan ilâveler dersten memdûd olmayıp, bunları şakirtlerimiz boş vakitlerinde kendilerini sıkmayarak öğreneceklerdir” ifadeleriyle dile getirdiği gibi öğrenmeyi pekiştirici alıştırmalardır.

Ken'ân Rifâî'nin *Kırk Derste Arapça* eseri, şekil olarak dönemin dil öğretimi konusundaki pratik kitaplardan mülhem olarak kaleme alınmıştır. O dönemde Medrese eğitiminin en çok eleştirilen kısımlarından birisi, yıllarca devam eden Arapça eğitime rağmen, kullanılan metodun talebelerin Arapça yazma ve konuşmasını temin etmede yetersiz kalmasıydı. Ken'ân Rifâî'nin ise, Sultanî'de aldığı Arapça eğitimi neticesinde, ileri seviyede tercüme yapabilecek kadar dile hakim olduğunu kaydetmiştik. Rifâî, buna ilaveten Medine'de bulunduğu dönemde yerel Arapça ve konuşma dilini de geliştirerek, Türk insanının Arapça öğrenme ve konuşma zorluğunu aşmasına yardımcı olmak için bu eseri hazırlamıştır. Eserin yalnızca ilk üç dersini dikkate alarak, Ken'ân Rifâî'nin büyük ölçüde bu konuda muvakkak olduğunu söyleyebiliriz. Rifâî'nin Medrese metodundan ayrı olarak, okuyucunun dikkatini gramer kaidelerinden çok doğrudan konuşma diline çektiği farkledilir. Müellifin, kitabı takip eden öğrencinin ilk on dersten sonra kendisini ifâde edebilecek seviyede bir Arapça'ya sahip olmasını hedeflediği anlaşılmaktadır.

⁶⁶⁰ Eserin ilk bölümleri için bkz. Ek. 7.

2.2.2. Dünyanın inkılâbı

Ken'ân Rifâî'nin Camilla Flammarion (ö. 1925)'un Fransızca adı *La Fin du Monde* (1892) olan romanını *Dünyanın İnkılâbı* ismiyle Türkçeye çevirdiği kaydedilmektedir.⁶⁶¹ Kitabın aslı Fransızca olup 1893 yılında İngilizceye çevrilmiştir. Rifâî eseri Fransızca aslından Türkçe'ye çevirmiştir. Henüz el yazması halinde olan çeviriye, II. Meşrûtiyet (1908)'in hemen öncesinde şeyhin konağına yapılan bir arama sırasında, sakıncalı olabileceği düşünülen diğer evraklarla birlikte el konulmuştur.⁶⁶²

Ken'ân Rifâî'nin Camilla Flammarion'a bir teveccühü vardır ve bu durum onun sohbetlerinde yazara yönelik referanslardan kolayca takip edilebilir.⁶⁶³ Rifâî'nin Flammarion'a yönelik atıflarına bakıldığında, onu inanç sahibi bir bilim adamı olarak gördüğü anlaşılır. Rifâî'ye göre Flammarion bir pozivitist ve progresif değildir, fizik alemdeki gelişmelerin metafizik alemle irtibatını kuran bir bilim insanı ve düşünürdür. Eserlerindeki ifadelerinden anlaşıldığı üzere Flammarion inanç sahibidir ve bu onu devrin pozitivistlerinden ayırtıran en önemli bir özelliğidir: “Hiçbir şey yoktan vücûda gelmeyeceği cihetle, bilcümle eşyânın vücûd-i Hak'tan neşet etmiş olması yâni onun tezahürleri ve tecellîsinden ibaret bulunmuş olması lâzım gelir.”⁶⁶⁴ Son zamanlarda dünyanın sonu ile ilgili birçok yapımda, Flammarion'un bu romanına atıflar yer alırken, yazar halihazırda “mistik bilim kurgu yazının” en önemli ismi kabul edilir.⁶⁶⁵ Rifâî'nin teveccühünde, Flammarion'un pozitivist ve ilerlemeci dünya anlayışına karşı tutumu etkili olmuştur. Rifâî, Flammarion'un eserini *Dünyanın İnkılâbı* adıyla Türkçeye çevirirken, pozitivistlere karşı duran Batılı bir yazarı Türk insanına tanıtmayı hedeflediği söylenebilir.⁶⁶⁶

⁶⁶¹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 2.

⁶⁶² Ayverdi, Araz, “Mürşidliği”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 110.

⁶⁶³ a.g.e., ss. 167, 355-56, 468.

⁶⁶⁴ a.g.e., s. 468.

⁶⁶⁵ <https://publicdomainreview.org/collections/omega-the-last-days-of-the-world-1894/> (28.08.2019)

⁶⁶⁶ İngilizcesi *Omega* olan eser hakkındaki bir tanıtım yazısını İngilizcesi'nden çevirerek buraya almak istiyoruz: “Gökbilimci Camille Flammarion (1842-1925) tarafından yazılan Omega'nın konusu, dünyanın sonunun şaşırtıcı ve unutulmaz bir tasavvuru, neredeyse geleceğin destansı bir tarihidir. Sorgulayıcı felsefik araştırma ile birleştirilen gerekçeli bilimsel düşünme insanlığın önümüzdeki birkaç milyon yıl boyunca fiziksel ve kültürel olarak nasıl evrim geçireceğine dair olan bu rivayete güvenilirlik ve önem kazandırmaktadır. Son, 25. yüzyılda, bir kuyruklu yıldızın dünyaya çarpma tehlikesi riski ile başlar. Bu dehşet verici kozmik olayın sonuçları, uzak gelecekte gezegeni ve insanlarını derinden etkileyecek olan bir dizi fiziksel, ruhsal ve sosyal değişiklikleri harekete geçirecek kadar geniş kapsamlıdır. Dünyanın yüzeyi zaman içinde katılarak değişime uğrar. Kültürler radikal biçimde değişir, çöküşe uğrar ve yok olur. Milletler iniş ve çıkışlar yaşarlar, türlerin soyu tükenir, ve insanoğlu dünyanın sonu geldiğinde kendini yalnız, tek başına ve kökten değişimler içinde bulur. Bu melankolik şiirsel bilim kurgu masalı, bugün ilk yazıldığı zamandaki kadar merak

2.2.3. Mesnevi sohbetleri

Ken'ân Rifâî'nin gerek Mesnevî takrîrleri gerekse sohbetlerine ait notları yukarıda derlenmiş kitaplardan ibâret değildir. Ken'ân Rifâî'nin müridlerinden Meşkûre Sargut ve kızı Cemalnur Sargut vasıtasıyla bize erişen Rifâî'ye ait not defterlerinden anlaşıldığı kadarıyla, Ken'ân Rifâî'nin basılmayı bekleyen daha birçok eseri mevcuttur. Bunlardan *Mesnevî* takrirlerine ait notlar, başlı başına bir çalışmadır. Bu not defterlerinin, Nazlı Hanım, İfakat Hanım ve kesin olmamakla beraber Semiha Cemal Hanım tarafından tutulmuş olduğunu söyleyebiliriz. Defterlerin başındaki ifâdelerden anlaşıldığı kadarıyla müsveddeden temize geçirilmek suretiyle ders notları sonradan düzenlenmiştir.

Rifâî'nin *Mesnevî Sohbetleri*'ne ait ders notları arasında müridlerinden İfakat Hanım tarafından tutulmuş olan not defteri içerisinde, ikinci cilde ait ders tutanakları bulunmuştur. Defter toplamda 187 yaprak olup 3a-114a sayfaları arasında *Mesnevî* ikinci cilde ait takrîr notları bulunmaktadır. Defterde 16 Kanunievvel 1338-14 Temmuz 1338 tarihleri arasında Ümmü Ken'ân Dergâhı'nda yapılan *Mesnevî* takrîrlerine ait notlar yer alır. Ders tutanağı *Mesnevî*'nin II. cildin “uyurken ağzına yılan giren birini bir beyin incitmesi” ile ilgili beyitlerin şerhiyle başlayıp III. cildin ilk beyitlerine yönelik şerh tutanakları ile devam eder. İfakat Hanım'ın ders notlarında eksik olan beyitlerin şerhi, Kazım Büyükaksoy'un derlediği *Mesnevî Hatıraları* adlı kitaptadır.

Mesnevî Sohbetleri'ne ait ders notları içerisinde Ken'ân Rifâî'nin müridlerinden Nazlı Hanım ve İfakat Hanım tarafından tutulmuş III. cilt şerhine ait ders defterleri de yer alır.⁶⁶⁷ Nazlı Hanım'ın defterinde, *Mesnevî*'nin ilgili cildine ait on dokuz hikâyeye rastlanmıştır.⁶⁶⁸ Buna göre söz konusu defterdeki hikâyeler, *Mesnevî*'nin III. cildinde geçen “köylü ve şehirli” hikâyesi ile başlar ve sırasıyla diğer hikâyeler şerh edilerek “Bir şeyhin oğullarının ölümüne ağlamaması” hikâyesiyle sona erer. Bazı hikayelerin

uyandırıcı ve rahatsız edicidir.” <https://www.goodreads.com/book/show/449325.Omega>, (19.08.2020).

⁶⁶⁷ Arzu Eylül Yalçınkaya, *Ken'ân Rifâî'nin Mesnevî Sohbetleri: III. Cilt, II. Defter*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013; Bu defterlerden Nazlı hanım'a ait olan ve üzerinde üçüncü cildin ikinci defteri” yazılı olan el yazması tarafımızdan yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır. Nazlı Hanım'ın *Mesnevî* III. cilde ait ders notlarını kaydettiği defter tarafımızdan, yüksek lisans çalışmamız sırasında günümüz alfabesine çevrilmiş ve üzerinde tahlil çalışması yapılmıştır.

⁶⁶⁸ Metinde geçen hikâyelerin isimleri Şefik Can tercümesi dikkate alınarak yazılmıştır. bkz. Mevlana Celladdin Rûmî, *Mesnevî Tercümesi*, C. III-IV, çev. Şefik Can, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1997. Farklı tercüme için bkz. Mevlana Celladdin Rûmî, *Mesnevî*, çev. Tâhirü'l-Mevlevî, haz. Selahattin Tuna, İstanbul, Kırkambar Yayınları, 2009, ss. 59- 146.

eksik ya da yarım kalmasının sebebi not tutan kişinin o gün derse katılmaması ile ilgili olduğu söylenebilir.⁶⁶⁹ Bunun yanı sıra, Ken'ân Rifâî'ye ait özel dökümanlar arasında, onun el yazısıyla hazırlanmış *Mesnevî*'nin çeşitli ciltlerine ait beyitlerin şerhlerine rastlanmıştır. Yukarıda bahsedilen dökümandan doktora çalışmamız sırasında yeri geldikçe istifade edilmiştir.

⁶⁶⁹ Söz konusu defter günümüz harflerine çevrilmiştir. İfakat Hanım'ın ders notları *Mesnevî* III. cildin tamamını içerdiği için her iki defterin karşılıklı okunması ile Ken'ân Rifâî'nin *Mesnevî* şerhinin üçüncü cildinin tahkiki olarak ortaya çıkarılması mümkündür. Ken'ân Rifâî'nin *Mesnevî* II. ve III. cild şerh notlarından bu çalışma için günümüz harflerine çevrilmiş olan defterleri aslı şahsi kütüphanemizdedir. Kaynak gösterirken defter numaraları dikkate alarak isimlendirilmiş ve dipnotlarda bu şekilde yer almıştır. Ken'ân Rifâî, *Mesnevî Şerhi*, C. III, D. IV, vr. X, gibi. Bunların yanı sıra, Ken'ân Rifâî'ye ait dökümanlar içerisinde çeşitli tasavvufî meseleler hakkında risâleler bulunmaktadır. İnce fasiküller halinde tertip edilmiş her bir risâle ayrı bir tasavvufî mesele ya da kavramdan bahsetmektedir. “Nefis nedir?” “Seyr ü sülûk hakkında”, vb. tespit edebildiğimiz risâle başlıklarıdır.

İKİNCİ BÖLÜM
KEN'ÂN RİFÂÎ'NİN ŞAHSİYETİ VE FİKRÎ CEPHESİ

1. MİZACI

Ken'ân Rifâî'nin tasavvufî anlayışını daha iyi değerlendirebilmek için onun mizaç husûsiyetlerini tetkik etmemiz faydalı olacaktır. Bu başlık altında Rifâî'nin yaratılıştan getirdiği kabiliyetler ile tasavvufî eğitim vasıtasıyla güçlenen yönleri incelenerek böylelikle mânevî şahsiyeti ile mizaç özellikleri birlikte değerlendirilecektir. Rifâî'nin kendi eserleri ile müridlerinin onun şahsiyet ve mizacına yönelik ifadeleri bu bölümün temel kaynaklarıdır.

Ken'ân Rifâî çocukluk ve ilk gençlik yıllarını mühim bir rahatsızlık yaşamadan sağlıklı bir şekilde geçirmiştir. Rifâî yirmi beş yaşında Manastır Maârif Müdüriyeti sırasında bir kalp rahatsızlığına tutulmuş kırk yaşlarında iken ise çok okumaktan mütevellit gözleri rahatsızlanarak bir süre tedâvi görmüştür.⁶⁷⁰ Ken'ân Rifâî bu birkaç vaka hariç tutulduğunda hayatı boyunca, sağlıklı, mutedil ve istikrarlı bir ömür sürmüştür. Rifâî'nin yaşamı boyunca yürüttüğü vazifelerini istikrarlı bir şekilde devam ettirmesinde sağlıklı bir bünyeye sahip olmasının olumlu bir katkısı olduğu söylenebilir.

Ken'ân Rifâî yetişkinlik çağına eriştiğinde uzuna yakın orta boy ile fazla kilosu olmayan müvazin ve zinde bir vücûda sahiptir. Anlatımlara göre Rifâî “melihu'l-vech”⁶⁷¹ ve “hüsn-i talâkat sâhibi”⁶⁷² bir kimse olup hâdiseleri olumlu tefsir etmeye müsâit, hayat dolu bir tabiata sahiptir. Çocukluğunda afacan ve hareketli olan Ken'ân Rifâî,⁶⁷³ gençliğinde yaratıcı ve enerjik ve yetişkinliğinde ise pratik ve üretken bir kimse olarak karşımıza çıkar. Ken'ân Rifâî'nin söz konusu mizaç özelliklerinin bir maârifçi ve şeyh olarak karşılaştığı sorunları, kolay tatbik edilebilecek çözümler ile aşmasına yardımcı olduğu anlaşılır. Rifâî bir konu etrafında devam eden uzun hayallerden ziyâde karar aşamasından sonra derhal harekete geçme ve alınan kararları uygulamaya dökme itiyadındadır. Şeyhin bu mizaç özelliğinin gelişmesinde Osmanlı son dönem Rumeli'sinin hassas idâri havası içinde doğup büyümüş olması etkilidir. Rifâî'nin yukarıda bahsettiğimiz maârif görevleri sırasında insiyatif almayı gerektiren bölgelerde çalışması da teşebbüs kabiliyetini kuvvetlendiren bir unsur olarak kaydedilebilir.

Ken'ân Rifâî samimi ve mütevazi bir kimsedir. Rifâî'nin, ailesinden devraldığı maddi imkanlara nispetle oldukça sade ve gösterişsiz bir hayat sürdürdüğü kaydedilir.

⁶⁷⁰ BOA: MF.MKT.749.29, (23 Şaban 1321/14 Kasım 1903).

⁶⁷¹ Ulusoy, a.g.e., ss. 173-174.

⁶⁷² Demirci, “Ümmü Ken'ân”, s. 11.

⁶⁷³ Rifâî, *Sohbetler*, s. 405.

Rifâî'nin yaşamında gözlemlenen bu sadelik, hayatının diğer yönlerinde de kendini gösterir. Sohbet esnasında kullandığı örneklerin açıklığı, üslûbundaki akıcılık ya da eserlerinin içeriğindeki mütevazilik onun bu özelliğinin farklı alanlarındaki yansımaları olarak değerlendirilebilir. Rifâî'nin samimi ve sıcakkanlı mizacının onun nasihat ve irşad faaliyetlerine olumlu bir katkı sağladığını söyleyebiliriz.

Ken'ân Rifâî'nin genel tutumundan güzeliği, sanatı, âhenk ve nizamı sevdiği anlaşılır.⁶⁷⁴ Onun çevresinde uyandırdığı teshir biraz da bu mizaç özelliğinden kaynaklanmaktadır. Zira XIX. ve XX. yüzyılın buhranlar ve çalkantılarla dolu bir döneminde gerek bürokratik görevlerini, gerekse tekke faaliyetlerini tutarlı bir şekilde devam ettirebilmek bir denge ve istikrâr işidir.

Hüseyin Vassaf *Sefîne-i Evliyâ*'da Ken'ân Rifâî'yi şu şekilde tavsif eder: “İlim ve fazlı i'tibarıyla, zamânımız meşâyihü arasında meslek sâhibi, tarîkine âşık, edîb, kâmil bir zât olarak temeyyüz etmiştir. Uzun boylu, hâlen elli beş atmış yaşlarında, melihü'l-vech bir zâttır.”⁶⁷⁵ Hüseyin Vassaf Ken'ân Rifâî'nin, Seyyid Ahmed er-Rifâî adlı eserinde yer alan “ihvan-ı dînime nasihat” bölümünden yola çıkarak, şeyhin başta frenk-meşreb olduğunu ancak ilk gençlik yıllarında Allah'ın hidâyetine nail olarak “hüsn-i hâl”e erişmiş olduğunu da ifade eder.⁶⁷⁶ Vassaf Efendi değerlendime yazısının devamında Rifâî'nin “hüsn-i takrîr” sahibi olduğuna ve fazla okumaktan dolayı gözleri rahatsızlandığı için siyah gözlük kullandığına dikkat çeker. Buraya kadar çoğunlukla Rifâî'nin zâhirî özelliklerine değinen Vassaf onun mizacı ile ilgili olarak ise “ihtifâya riâyet-kârdır”⁶⁷⁷ ifadesini kaydeder.

Gerçekten Ken'ân Rifâî, ortaya koyduğu işlerde ihtifâya riâyetkâr bir tutum içindedir. İhtifâ çıplak ayakla, sessizce yürümek yani gizlenmek anlamına gelir. Rifâî mizaç bakımından bu tarife uygun yani gizemli bir duruş sergiler. Şeyh hayatı hakkında fazla mâlumat vermeyi, ilerideki planları hakkında açıkça konuşmayı sevmez. Rifâî'nin hayatına bakıldığında hemen bütün faaliyetlerini kapalı bir üslûp içinde devam ettirdiği görülür. Ken'ân Rifâî'nin irşad faaliyetlerini yürütürken sabırlı ve içe dönük bir duruş sergilemesi ve yakın sonuçlardan çok uzak gelecekteki faydalarını gözeterek hareket etmiş olması bu mizaç özelliği ile ilişkilidir. Öte yandan Rifâî hayatının hemen her

⁶⁷⁴ a.g.e., s. 142.

⁶⁷⁵ Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011, C. I, ss. 264-266.

⁶⁷⁶ a.g.e., s. 264.

⁶⁷⁷ a.g.e., s. 264.

alanına sirâyet eden bu tavrında, geleneğe tabi olmak endişesinin bulunduğunu “ceddimden, Resûlullah’tan aldığım terbiye gereğince, bir şey olmadan, vukua gelmeden evvel ona olmuş nazariyle bakmam” sözleriyle ifâde eder ve devamında şöyle kaydeder:

“Manastır Maârif müdürü bulunduğum zaman henüz yirmi beş yaşında idim. İstanbul’a gideceğim vakit arabayı kapıya getirtir, maiyetimi çağırır Allaha ısmarladık, ben İstanbul’a gidiyorum, derdim. Hareketimden evvel hiç kimsenin malûmatı olmazdı. Bir şey tahakkuk safhasına girmeden etrafı dağdağaya vermek âdetim değildir. Fakat yakınlarım bu meşrebime alışamadılar. Bir işi olmadan evvel açığa vurmaktan birçok sebeplerden dolayı korkarım. Meselâ olabilir ki o iş hakkında biri çıkıp: Oldu, bitti ve neticelendi artık! diye bir emniyet gösterir. İşte ben bu emniyetten korkarım.”⁶⁷⁸

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere, Ken’ân Rifâî, Kur’ân ve Sünnet’te nehyedilen “ferahlanma” ya da olmamış işe gerçekleşmiş gözüyle bakma hatasına düşmekten çekinir. Bununla birlikte özel hayatındaki bir çok örnek dikkate alınarak, Rifâî’nin söz konusu tavrında, geleneğe bağlılık endişesi kadar mizacının gizemli ve kapalı tarafının da etkili olduğu söylenebilir. Yukarıda saydığımız mizaç özelliklerine ilaveten, Ken’ân Rifâî’nin mahcup, latif ve nüktedan bir tabiata sahip olduğunu da belirtmemiz gerekir.⁶⁷⁹

2. TASAVVUFİ MEŞREBİ

Meşrep, zâhir ve bâtın hükümleri çerçevesinde yaşanan İslâm mânevî ve derûnî hâyatı olarak tarif edilir.⁶⁸⁰ İslâm’ın hükümlerine bağlı kalmakla beraber sûflerin yaşayışlarında görülen farklılıklar, mizaç ve meşrep farklılıkları olarak kabûl edilmiştir. Sûfler arasındaki bu meşrep farklılıkları, tarihi süreç içerisinde muhtelif tarikatların oluşumuna vesile olsa da meşrep kavramı bir sûfinin deruni vechesini tarif eden bir kavram olarak canlılığını muhafaza etmiştir. Bu başlık altında Ken’ân Rifâî’nin kendi eserleri, tasavvufî uygulamaları ve hakkında yazılan eserlerden istifade edilerek onun tasavvufî meşrebi incelenecektir. Böylelikle şeyhin bağlı olduğu tarikatlara ait neşvenin,

⁶⁷⁸ Rifâî, *Sohbetler*, s. 152.

⁶⁷⁹ Rifâî’nin nükte ve latifelerine örnekler için bkz. Rifâî, “Sohbetler”, *Ken’ân Rifâî ve Yirminci Yüzyılın Işığında Müslümanlık*, ss. 522-532.

⁶⁸⁰ Reşat Öngören, “Tasavvuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DIA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, C. 40, ss. 119-126.

onun hayatı ve irşadındaki yansımaları değerlendirilecektir. Semiha Cemal Hanım'ın (ö. 1936) Rifâî'nin meşrebine dair kaleme aldığı *Risâle*, yine bu konu içerisinde kullanacağımız kaynaklar arasındadır.

Ken'ân Rifâî'nin meşrebini şekillendiren en önemli kaynaklar öncelikle icâzetli bulunduğu tarîkatlardır. Bunlardan ilki on dokuz yaşında iken intisâb ettiği Kadirîliktir. Ken'ân Rifâî, ilk seyr ü sülûkunu Kadirî usûlü ile tamamlamıştır. Balıkesir'de memur olduğu sırada Üveysî-Kadirî meşrep sivil bir zât olan Filibeli Edhem Efendi'nin gözetiminde gerçekleştirdiği seyr ü sülûk onun mânevî yönüne tesir eden ilk önemli âmidir.

Ken'ân Rifâî'nin meşrebindeki Kadirî unsurları daha iyi anlayabilmek için onun Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1165-66) ile ilgili değerlendirmelerini yakından okumak gerekir. Ona göre Abdülkâdir-i Geylânî Hakk'ın celâl ve azamet isimlerinin tecellîsi olup kudret ve dirlik içinde iken fakr hâlini tecrübe etmenin mücessem örneklerinden biridir. Şeyhin Geylânî'nin meşrebini tarif ederken dile getirdiği “dünyâdan vazgeçip bu âlemin zevkini safâsını terketmemişler... Demek ki kudretli, dirlikli ve safâlı bir ömür sürmek de mümkün imiş”⁶⁸¹ sözleri esasen onun bu anlayış ve tavrını da yansıtır. Gerçekten de Ken'ân Rifâî dünya meseleleri, sorumluluk ve nimetlerinden el çekmeden tasavvufî yaşantısını devam ettiren bir şeyhtir. Rifâî sahip olduğu nimet ve mevkîi, çevresindekilere hizmet etmek için bir araca dönüştürmeye çalışmıştır ki hizmet Kadirîliğin temel prensiplerinden biridir. Bunlara istinaden Rifâî'nin Abdülkâdir-i Geylânî'de hâkim olduğunu söylediği bu tasavvufî neşveyi kendi meşrebinde de belli ölçüde yansıtmış olduğu söylenebilir.

Ken'ân Rifâî, ilk mürşidi Filibeli Edhem Efendi'den Üveysî neşveyi almıştır. Özellikle Rifâî'nin, mürşidi Filibeli Edhem Efendi'nin vefâtından sonra onunla hayatta bulunduğu zamankinden çok daha irtibatlı olduğuna ilişkin ifadeleri bu açıdan önemlidir. Rifâî, Edhem Efendi'nin hayatta iken sorularına çoğunlukla sukût ile karşılık aldığını, ancak vefâtından sonra bir sorusuna bin cevapla mürşidinin mânâ âleminden mukabele ettiğini kaydeder. Ken'ân Rifâî, her işini mürşidinin mânadan gelen işâretiyle gerçekleştirdiğini de belirtir.⁶⁸² Rifâî, kendi kaleme aldığı tercüme-i hâlinde bu tür işâretlere birçok örnekler verir ki bunlar arasında belki en mühim olanı, İstanbul Numûne-i Terakkî Mektebi'nde görevli iken vazifesini bırakarak Medine'ye gitmesi

⁶⁸¹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 193.

⁶⁸² Rifâî, *Rehber-i Sâlikîn*, s. 21; Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, ss. 259-261.

yönünde Edhem Efendi'den aldığı mânevî işaretidir. Öte yandan Rifâî Medîne'de Ravzâ-i Mutahhara'da geçirdiği zamanlar için doğrudan Hz. Peygamber'in mânâsından feyz aldığı bir dönem olarak bahseder. Şeyh *Tuhfe-i Ken'ân* adlı kitabını yine Ravzâ-i Mutahhara'da, Hz. Peygamber'den aldığı mânevî işaretle yazdığını belirtir.⁶⁸³ “İhsan alel ihsân olmak üzere, Rifâî ve Kadirî ve Mevlevî tarîkat-ı âliyyeleri üzerine mürşid-i a'zam ve muallimü'l-hayrû'l-ekrem, ruhu'l-ervâh, mededü'l-fettah ... Efendimiz hazretleri cânib-i seniyyelerinden ma'nen me'zûn ve me'mûr bulunmuşumdur.”⁶⁸⁴ Rifâî yukarıdaki ifadelerinde Rifâîlik, Kadirîlik ve Mevlevîlik üzere irşad ehliyetinin bizzat Hz. Peygamber (s.a.s.)'in mânâda verdiği izin ile tasdik edildiğini de ifade eder.

Ken'ân Rifâî'nin Şâzelî icâzetini hangi zâtan aldığı kesin olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte, Medîne'de Hamza er-Rifâî dergâhında iken yine bu Şâzelî usûlü ile zikir telkini almış olması mümkündür. Rifâî'ye ait dökümanlar arasında, Cuma ayinlerinde dervişlere okuttuğu Şâzelî evrâdının bir örneğine rastlanmıştır.⁶⁸⁵ Malum olduğu üzere Şâzeliyye *mârifet* kavramına vurgu yapan bir tarîkattir.⁶⁸⁶ Şâzelî ve takipçileri Cibrîl hadisinde geçen “ihsân, Allah'ı görüyormuşçasına ibâdet etmendir, sen O'nu görmeden de, O seni görüyor” ifâdesinin ilk kısmının mârifet olduğu görüşündedirler. Ken'ân Rifâî'nin tasavvuf anlayışına bakıldığında da, söz konusu hadîsin ilk kısmının son derece merkezi bir öneme sahip olduğu fark edilir. Öte yandan Şâzelîlik dünyâ nimetlerinden yüz çevirmeden, başka bir deyişle nimete şükür yoluyla Allah'a yakınlaşma anlayışına vurgu yapar. Ken'ân Rifâî'nin yaşantısında Şâzelîliğin bu anlayışını takip etmek mümkün olduğu gibi sohbetlerinde de bu manayı destekleyen birçok ifâde yer alır:

“Dünyâya esir ve mağlûp olmamak, mutlaka dünyâdan el yuğmak ve riyâzetle bir köşeye çekilmek demek değildir. Her mülkün mâlikî ve her servetin sahibi Allah olduğunu ve dünyânın da, senin de bir hiç ve bir mülâhaza âletinden başka bir şey olmadığını ve bu mevhum varlıkların cümlesinin bir gölgeden ibaret bulunduğunu ve

⁶⁸³ Rifâî, *Tuhfe-i Ken'ân*, Armağan, 2018, s. 18.

⁶⁸⁴ Rifâî, *Rehber-i Sâlikîn*, 2019, s. 20.

⁶⁸⁵ Evrâdın bir örneği şahsi kütüphanemizdedir.

⁶⁸⁶ Şâzelîliğin mârifet anlayışının üzerine binâ edildiği Allah'ı görürcesine ibâdet etmek ve o idrâk ile yaşamaya son derece kıymet vermektedir. Şâzelî, müridlerine dünyâ işleri ve koşturmacası içindeyken devâmlı sûrette Allah'ı müşâhede etme ve bunun gereğiyle amel etmeyi telkin eder. Bu tavrı ile Rifâî'nin, Şâzelî meşrebini kendi özel hayatında ve şeyhliğinde en açık bir şekilde yansıttığını söylemek mümkündür. Ahmed Murat Özel, “Şâzeliyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 2010, C. 38, ss. 387-390.

mevcûdun yalnız Allah olduğunu bilmek kâfidir. Bu hâsıl olduktan sonra o debdebe ve varlıktan sana hiçbir zarar gelmez.”⁶⁸⁷

Yukarıda da belirttiğimiz üzere Ken’ân Rifâî’nin teberrüken aldığı icazetlerden birisi de, Mevleviyye tarikatına aittir. Yukarıda belirttiğimiz üzere, Rifâî’nin *Mesnevî* şerhininin bir Mevlevî Dedesi tarafından beğenilip Mevlevî dervişlerine tavsiye edilmesi ile başlayan süreç, ilerde teberrüken Mevlevî hırkası ve icâzeti giymesine vesile olmuştur. Gerçekten de Rifâî’nin gerek sohbetlerinde gerek tekkesinde, Mevlevîliğin izleri açıkça görülür. Diğer yandan, Mevlevîliğin esaslarından olan aşk ve muhabbet, onun şiir ve mûsikî yönünü besleyen iki ana temâ olarak karşımıza çıkar. Ümmü Ken’ân Dergâhı’nda bazı günler semâ âyini yapıldığı gibi, tekke ve konağın da genel anlamda Mevlevî tarikatına ait adabın hâkim olduğu, dervişlerin ve konak ahalisinin Mevlevî deyişlerini etkin olarak kullandıkları görülür. Bu cümleden olmak üzere ışığı dinlendirmek, ocağı uyutmak vb. ifadeler Mevlevî adâbının yansımaları olarak kendisinin tekke ve konağında öne çıkan deyişlerdir. Ken’ân Rifâî eserlerinde Hz. Mevlânâ’nın tasavvuf anlayışına doğrudan ve dolaylı referanslarda bulunmakta olup özellikle muhabbet ve aşk konularını *Mesnevî* beyitleri ile ele almayı tercih eder.

Ken’ân Rifâî’nin Medine’de bulunduğu dönemde Medîne Şeyhü’l-Meşâyihinden Hamza er-Rifâî’ye intisab ederek, onun terbiyesinde geçen üç yılın ardından Rifâî icâzeti aldığını kaydetmiştik (1903). Rifâî’nin mânevî şahsiyetinde bu tarihten sonra Rifâîliğin temel özellikleri de görülmeye başlamıştır.

Burada öncelikle Ahmed er-Rifâî ve Rifâîlik tarikatının öne çıkan özelliklerden ana hatları ile bahsetmemiz doğru olacaktır. Ahmed er-Rifâî’ye (ö. 578/1182) nibet edilen ve İslâm dünyasının ilk tarikatlarından biri olan Rifâiyye XII. yüzyılda Ahmediyye adıyla ortaya çıkmıştır. Rifâiyye XII. asırda ortaya çıkan tarikatlar içerisinde kuruluşunu tamamlayarak teşkilatını oluşturan ilk tarikatlardandır. Rifâî’nin torunlarından Ahmed es-Sayyâd (ö. 670/1271) zamanında Rifâîlik Irak sınırlarını aşarak Sûriye, Hicaz, Yemen ve Mısır’a kadar yayılmıştır. XIII. ve XIV. yüzyıllardan itibaren Anadolu’da faaliyette olan Rifâîliğin İstanbul’da yaygınlaşması XIII. yüzyılda Üsküdar’da Rifâî âsitânesi kurulmasından sonradır. Rifâî-Sayyâdî şeyhi Ebü’l-Hüdâ es-Sayyâdî’nin nakibü’l-eşraf olarak II. Abdülhamid’in yakınlarında bulunmuş ve bu

⁶⁸⁷ Rifâî, *Sohbetler*, s. 193.

dönemde Rifâîlik oldukça yaygınlaşmıştır. XIX. yüzyılın son çeyreğinde İstanbul'da kırk kadar Rifâî dergahı mevcuttur.

Ahmed er-Rifâî'nin ifâdelerine göre Rifâîliğin temel esasları Kur'an ve sünnete dayanan, tevazu, alçakgönüllülük ve yokluk esasına dayanır. Müridin sülûka girişi, biat merâsiminin ardındandır. Salıkların biattan itibaren Rifâî sülûkunu nasıl gerçekleştireceği farklı kaynaklardan derlenmek suretiyle, Ken'ân Rifâî'nin Rehber-i Sâlikîn ve Seyyid Ahmed er-Rifâî adlı eserlerinde ayrıntıları ile tespit edilmiştir. Rifâîyye'de sohbet ve salavat terbiye metodu olarak öne alınmıştır. Riyâzet ve halvet ise müridin sülûktaki mertebesine göre farklılık gösterir. Rifâîlikte cehrî zikir esas olup toplu zikirler ayakta yapılır. Zikir meclislerinde çoğunlukla Ahmed er-Rifâî'nin düzenlediği evrad ve ahzabın sekizinci bölümü yani sekizinci hizip okunur. Rifâîliğin sonraki dönemlerine has uygulamaları arasında “burhan” adı verilen bir tür kerâmet izhârı da yer alır. Burhan, zikir sırasında celal zikrinin hızlandığı bir noktada şeyhin elindeki kılıç, şiş gibi aletleri dervişlerden bazılarının yanağına ya da karnına saplamasıdır. Dervişler bu arada zikre devam ederler ve hallerinde bir değişiklik olmaması onların Rifâî dervişi olduklarına dair bir nevi bürhan yani dedildir. Bunun yanı sıra Rifâîliğin diğer kerametlerinden biri ateş ile gösterdikleri olağanüstü işlerdir. Rifâîyye'de görülen kızdırılmış demiri yalamak, ateşe atılmak ve cam çiğnemek gibi uygulamalar, Allah'tan başka güç ve kuvvetin olmadığı ve o dilemedikçe hiçbir şeyin insana fayda ve zarar erişirmeye gücü olmadığını göstermek üzere yapılmaktadır.⁶⁸⁸

Ahmed er-Rifâî bu tür harikulâde durumların sülûk esnâsında zuhûr edebileceğini ancak bunlara fazla değer vermemek gereğini kaydeder. Ahmed er-Rifâî'den sonra bu tür uygulamaların tarîkatın belirleyici özelliği olduğu kaydedilmekle birlikte ilk kaynaklarda bu tür kerametlere yer verilmez. Ancak Ahmed er-Rifâî'ye atfedilen bazı sözlere istinaden onun da bu tür kerametlere sahip olduğu ve dolayısıyla halifelerinde de bu hallerin görüldüğü ileri sürülmüştür.

Bilineceği üzere tarîkatlar içerisinde, Rifâîlik müridlerine tevâzu ve yokluk telkin eden özelliği ile öne çıkar. Ancak esasen tevâzu ve yokluk/fakr, Kur'ân ve sünnetin temel mesajları arasındadır. Kur'ân-ı Kerîm her vesileyle müminleri tevâzuya davet

⁶⁸⁸ Mustafa Tahralı, “Rifâîyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, (İSAM), 2008, C. 35, ss. 99-103; Mustafa Tahralı, “Rifâîyye”, *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İstanbul: İsam Yayınları, 2015, ss. 293-299.

ederken, Allah Resûlü de sözleri ve yaşantısı ile inananları mütevazi olmaya çağırmıştır. “O çok merhametli Allah’ın (has) kulları onlardır ki, yeryüzünde tevâzu ile yürürler ve kendisini bilmeyen densiz kimseler onlara laf attığında (incitmeksizin ve kırmaksızın) “selam!” derler (geçerler)”⁶⁸⁹ ve “yeryüzünde böbürlenerek dolaşma; çünkü sen (ağırlık ve azametinle) ne yeri yarabilir, ne de dağlarla ululuk yarışına girebilirsin”⁶⁹⁰ gibi âyetlerde müminlere mütevâzi olmaları tavsiye edilirken, kibir ise kula yakışmayan bir vasıf olarak zikredilmiştir. Hz. Muhammed (s.a.s.)’in sünnetine bakıldığında, onun da son derece mütevazi bir hayat sürdüğü görülür. Rivâyetlere göre Allah Resûlü günlük işlerini kendi görür, ev işlerinde eşlerine yardım eder, fakirleri ve garipleri gözetir ve tüm hayatında sadeliği gözetirdi. İslam’ın bu temel ahlâkî öğüdü Rifâîlik tarikatının kurucusu Ahmed er-Rifâî tarafından benimsenerek tasavvuf anlayışının temel ikelerinden biri haline gelmiştir.⁶⁹¹

Ahmed er-Rifâî’nin tevâzu ve yokluk anlayışı eserlerinde devam eden bir tema olarak karşımıza çıkar. Ahmed er-Rifâî tevazunun derecelerini ifade etmek üzere, eserlerinde acz,⁶⁹² fakr,⁶⁹³ inkisar,⁶⁹⁴ zül⁶⁹⁵ ve meskenet⁶⁹⁶ gibi farklı kelimeler kullanır. Kendisini “bir hiç bile olmayan Ahmedceğiz”⁶⁹⁷ olarak tanıtan Ahmed er-Rifâî, tevâzûnun kendi yolu açısından önemini aşağıdaki ifâdelerle dile getirir:

“Efendiler! Gitmediğim zor bir yol, hakikatine vakıf olmadığım bir meslek kalmadı. Hikmet ve gayretimle hepsini, perdelerini kaldırıp açtım, her kapıdan girdim. Fakat hepsini çok kalabalık buldum. Tevâzu ve mezellet kapısına varınca onu çok tenhâ buldum ve oradan matlubuma vâsıl olma imkanı buldum. Diğer kapıların talipleri hala yerlerindeydiler.”⁶⁹⁸

⁶⁸⁹ Furkan, 25/63.

⁶⁹⁰ İsrâ, 17/21.

⁶⁹¹ Ahmed er-Rifâî, *Delillerle Mârifet Yolu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yayınları, 1985, ss. 52-54; İbrahim b. Muhammed el-Kâzerûnî, *Ahmed er-Rifâî Menkıbeleri*, çev. Nurettin Bayburtlugil, Necdet Tosun, İstanbul: Vefa Yayınları, 2008, ss. 63-77; Rifâîyye tarikatının esasları için bkz. Yûnus eş-Şeyh İbrahim es-Samarrâî, *Esseyyid Ahmed er-Rifâî*, çev. Münir Atalar, İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013, s. 77-83.

⁶⁹² Ahmed er-Rifâî, *el-Bürhânü'l-müeyyed*, ed. Ahmed Farid el-Mizyadi, Beyrut: Dârülkutübü'l-İlmiye, 2010, s. 110-111, 132.

⁶⁹³ er-Rifâî, a.g.e., s. 110.

⁶⁹⁴ a.g.e, s. 103, 147.

⁶⁹⁵ a.g.e., s. 138.

⁶⁹⁶ a.g.e., s. 118,

⁶⁹⁷ a.g.e., ss. 109-110.

⁶⁹⁸ a.g.e., s. 148.

Ahmed er-Rifâî'nin bu ifadeleri, onun tasavvuf öğretisinde tevâzû ve zül kavramının oldukça merkezi bir yerde bulunduğunu gösterir. Ancak Ahmed er-Rifâî tevâzûyu yalnızca kendi meşrebi için değil, bütün sâlikler için temel bir ilke olarak görür ve esasen bu meşrebin Hz. Peygamber (s.a.s.) ve ashâbından tevarüs edilmiş olduğunu kaydederek adeta onu İslâm ahlâkının en önemli bir özelliği olarak değerlendirir:

“Nefsimi zorlayarak sülûk etmedik hiç bir yol bırakmadıktan sonra sülûk sıhhatinin sâdik bir niyyet ve mücâhedeye bağlı bulunduğunu iyice anladım. Sünnet-i Nebeviyye ile amelden, tevâzû, mezellet ve fakr duygusuna sahip dervişlerin ahlâkıyla ahlâklanmaktan daha sevimli, daha açık ve muteber bir yol göremedim. Hazret-i Ebûbekir şöyle derdi: Kendisine vüsûl için aczden başka bir yol yaratmamış olan Allah'a hamdolsun. İdrakten aciz olduğunu idrak, gerçek idraktır.”⁶⁹⁹

Ken'ân Rifâî'nin eserlerinde de benzer bir vurgu söz konusudur. Hakk'a yakın olmanın kemalini “yokluk”⁷⁰⁰ halinde gören Ken'ân Rifâî'ye göre Allah'ın en sevdiği amel kişinin mütevazi olması ve aczini bilmesidir: “Evvelimiz bir katre su, âhirimiz bir leş. Böyle olduğu halde, senden iki damla göz yaşını alıp, yerine lutuflar ihsan ediyor. Çünkü Allah, acizden, yokluktan hazzeder.”⁷⁰¹ Rifâî'nin tevâzû ve fakr ile ilgili görüşleri ilerde tasavvuf anlayışı bahsinde ayrıntıları ile ele alınacağından burada özetle onun yazılarında tevâzû, acz, fakr gibi kavramlara mukabil olarak Türkçe bir kelime olan “yokluk” kavramının öne çıktığını belirtmek isteriz. Ken'ân Rifâî'nin konu ile ilgili aşağıdaki ifadeleri bu kullanıma örnek olarak verilebilir:

“Kezâlik Cenâb-ı Hak da fakirleri gedâları arar. İş, her umurda Hakk'a acz ve ihtiyâcını arzetmekte ve tamâmiyle ona muhtaç olmaktadır. İşte bütün tâat ve ibâdat ve riyâzâtın mânâsı budur. Keza, lâ ilahe illallah da budur... acz, ihtiyaç, fakr ve yokluk... ben yokum sen varsın.”⁷⁰²

⁶⁹⁹ a.g.e., s. 132.

⁷⁰⁰ Rifâî, *Sohbetler*, s. 258.

⁷⁰¹ a.g.e., s. 592.

⁷⁰² a.g.e., s. 131.

Ken'ân Rifâî'ye göre zahir ve bâtın ilmine sahip olan Ahmed er-Rifâî'nin kurucusu olduğu Rifâîliğin ayırt edici vasfı da esasen tevâzû ve yokluktur: “Hazret-i Pîr'in büyüklüğüne nihayet yoktur. Fakat evsaf ve ahlâkı, dâima tevâzû, acz ve yokluktan ibarettir. Onun için Rifâîlerin başlıca tecellîsi tevâzûdur. Gerçi bütün tarikatlar için tevazu, alçak gönüllülük esastır. Fakat Rifâîlere tecellî, ifrat tevâzû cihetiyledir.”⁷⁰³ Ken'â Rifâî Ahmed er-Rifâî'nin Hz. Peygamber'in kabrini ziyâreti sırasında, onun elini öpmesi ile ilgili olarak aktarılan rivâyeti de bu bağlamda yorumlar. Buna göre Ahmed er-Rifâî, hadiseye şahit olanların huzûrunda kendisini yere atarak, üzerine basılmasını istemiştir. Ken'ân Rifâî bu rivâyeti Ahmed er-Rifâî'nin tevâzû ve fakr anlayışının en açık bir örneği olarak değerlendirmektedir.

Araştırmacılar Ken'ân Rifâî'nin, Rifâî tarikatının Sayyâdiye koluna mensup olduğunu kaydeder.⁷⁰⁴ İzzeddin Ahmed Sâyîyâdi'nin kurucusu olduğu bu kolun en önemli özelliği, bu kola mensûb Rifâî şeyhlerinin müridlerini onların meşrebinden görünerek etkileme ya da Rifâîlerin deyişi ile “avlama” özelliğidir. Müridlerin intisabı ile ilgili anekdotların birçoğunda, Ken'ân Rifâî'nin Sayyâdîliği yani avcılığına vurgu yapılırken, aktarımların, “bizi bizden görünerek avladı”, meâlindeki ifadelerle neticelendiği fark edilir. Ken'ân Rifâî'nin konu ile ilgili açıklamaları da bu yöndedir.⁷⁰⁵ Şeyhin, mürşid kavramını izah ederken kullandığı, “kâmil mürşidin kuş dili bilen Süleyman gibi olması gerektiği”, şeklindeki izahları da onun tasavvuf anlayışında söz konusu meşrebini yerini gösteren ifadeler olarak değerlendirilebilir.⁷⁰⁶

Ken'ân Rifâî'nin eserlerinden *Seyyid Ahmed er-Rifâî*'de yer alan, *Mihrâb ve Zarfın Tefsiri* adlı metinde geçen Ken'âniyye ifadesi, onun kendine has tasavvufî meşrebini ortaya koyan bir ifade olması bakımından önem arz etmektedir. *Seyyid Ahmed er-Rifâî* adlı eserin, 1925 yılındaki baskısı için hazırlanan kapak resmi, Ümmü Ken'ân Dergâhı mihrabının bir tasviridir. Ken'ân Rifâî baskıdan önce damadı Ziya Cemal Büyükkaksoy'dan tevhidhanenin mihrab kısmında yer alan Rifâî unsurlarını izah için bir

⁷⁰³ a.g.e., s. 555.

⁷⁰⁴ Ken'ân Rifâî'nin, Ebu'l-Huda Efendi vesilesiyle, Sayyâdiye'den de icazeti olduğuna dair bilgi için bkz. Mehmet Demirci, “Ken'ân Rifâî'de Tasavvuf Şiiri ve Mûsikisi: İlâhiyât-ı Ken'ân”, *Keşkül Dergisi*, 2013, S. 28, s. 117.

⁷⁰⁵ Rifâî'nin sohbetlerinde avcı hikayeleri ve avcılık mesleği mecaz ve hâkiki olarak birçok yerde geçmektedir. Onun nazarında avcılık, insanlığa hizmetin bir aracı ve hizmetin yaygınlaşması için bir vesiledir. Yahut mânevîyata davet metodlarından biridir. Örnekler için bkz. Rifâî, *Sohbetler*, s. 346, 72, 186.

⁷⁰⁶ “Evet bir mürşidin Süleyman (a.s.) gibi, bütün kuşların lisânına âşinâ olması lâzımdır.” Rifâî, *Sohbetler*, s. 71.

yazı kaleme almasını istemiştir. Ziya Bey'in yazdığı metinde anlaşıldığı üzere Ümmü Ken'ân Dergâhı mihrabında Osmanlıca harflerle “Ken'âniyye” ifadesi yazılır. Kitabın içerisinde yer alan metnin ilgili kısmı şu şekildedir:

“Her bir sancak üzerinde âyete'l-kürsî muharrer olup Allah (celle şânuhû), Muhammed (Sallallâhu aleyhi ve sellem), Ali (aleyhi's-selâm) aşikâr olarak okunmaktadır. ... (Kalem, 68/4) [Yâni: Muhakkak sen yüce bir ahlâka sahiptin!] âyet-i celîlesinin medlulü de “nüsha-i küll”ün sine-i sâfında muharrer bulunmaktadır. Beherinin belinde güne gibi parlayan “halîle”lerin etrafında birer peyk gibi mevzû ve “şakku'l-kamer”e işâret olan iki “kudüm” bulunmaktadır ki, aynı zamanda bunlar birer ... [kâf] ve ... [nûn]'dur. Şems ve kamerin yekdiğere incizab ve kısmen ittihadından mevcedar olan, titreyen sancağın dalgalarından “seccâde-i irşâd”a kadar varan kef, nûn, ayn, elif, nûn, yâ, he [Ken'âniyye] ve aynı zamanda H. Cenân hâsıl olup vahdetin ezeli işâreti olmak üzere meknuzdur. Zâhirde iş bu maânîden birinin diğeri tevlid ettiği görülmekte ise de yekdiğerinde mündemiç olan, bu iki mânâ hakikatte birdir...iş bu hânın ucu hangâhın seccâde-nişini ve hâkikat-i Muhammediye'nin vâris-i güzînî şeyh-i muhteremim Ken'ân er-Rifâi hazretlerini göstermektedir.”⁷⁰⁷

Ken'âni ifâdesine, Rifâi'nin müridlerinden Meşkûre Sargut'un kaleme aldığı “Efendim Hayâtımda” adlı metinde de rastlanır. Metinde, Meşkûre Sargut, annesinin Ken'ân Rifâi'ye intisap hikayesi içerisinde Rifâi'nin dilinden “sen Rifâilik, Kadirîlikle aklını yorma. Siz Kenânîsiniz” ifadesini nakleder.⁷⁰⁸ Yine Rifâi'nin takipçileri arasında, Ahmed er-Rifâi için yazılmış olan *İntisâbım Tâ Ezel*'den adlı ilâhinin, nakarat kısmı olan Ahmediyem ifadesinin, ilk okumada aslına uygun olarak Ahmediyem şeklinde okunduğu, ikinci okumada ise ibarenin “Ken'âniyem” şeklinde okunduğu kaydedilir:

“İntisabım ta ezeldendir cenâb-ı Ahmed'e
Varis-i sırr-ı nebi sultan-ı gavs-i emcede
N'ola böyle fahr'idersen essala aşıklara
Ahmedi'yem Ahmedi'yem Ahmedi'yem Ahmedi
Ken'âni'yem Ken'âniyem Ken'âniyem Ken'ânî

⁷⁰⁷ Metnin aslı ve sadeleştirilmiş olanı karşılaştırılarak buraya alınmıştır. Rifâi, *Seyyid Ahmed er-Rifâi*, 2008, s. 269-269i.

⁷⁰⁸ Meşkûre Sargut'un söz konusu metni bir video kaydı olarak tespit edilmiştir. bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=5feGLO3YRqg> (19.08.2019)

Cam-ı aşkı hazret-i gavs-i Rifâî'den içip
Neş'e-yi tevhid ile hesti-i alemde geçip
Sadi'ya subh-ü mesa böyle tefahür eyleyip
Ahmedi'yem Ahmedi'yem Ahmedi'yem Ahmedi
Ken'âni'yem Ken'âniyem Ken'âniyem Ken'âni"⁷⁰⁹

Yukarıdaki ifadelerle dayanarak Ken'ân Rifâî'nin, müridleri tarafından Rifâîliğin Sayyâdiye şubesinin Ken'âniyye kolunun kurucusu olarak kabul edildiğini söylememiz mümkündür.

Bu açıklamalardan sonra Ken'ân Rifâî'nin *Sohbetler*'inde en çok vurgu yaptığı hususun tarîk-i Muhammedî olduğunu ifâde etmemiz gerekir. O'nun için tarikat, belli bir usûl ile tasavvufî terbiye veren bir gruba dahil olmaktan çok, Muhammedî ahlâk ve edebi telkin eden kamil bir mürşid bulmaktır: "Onun için, iş tarîkate girmekte değil, insan bulmaktadır. Halbuki bâzıları, tarîkate girmekte zannederler. Tarikat tarîk-i Muhammedî'dir."⁷¹⁰ Kâmil mürşid hangi usûl ile seyr ü sülûk yaptırırsa yaptırın, esasen bu usûl ile Hz. Muhammed'in ahlâk ve edebini telkin etmektedir. Bu açıdan bakıldığında bütün tarikatların çağrısı tarîk-i Muhammedî'yedir.

"Tarîk, sâliki maksûduna, müridi muradına, cüz'ü külle kavuşturan yola derler ki, Resûl-i Kibriya (s.a.) Efendimiz tarafından gösterilmiştir. İşte çeşitli surette görülen ve fakat hakikat cihetiyle yekdiğerinden katıyen farklı olmayan yollar birdir ve hepsine birden tarikat-ı Muhammediye denir."⁷¹¹

Ken'ân Rifâî'nin yukarıdaki ifâdeleri, kendisinin tasavvuf anlayışı ve tarikatlar hakkındaki görüşlerini işlediğimiz yerde, farklı açıdan tekrar okunacaktır. Ancak bu bağlamda değerlendirildiğinde kendisinin farklı meşrep ya da tarikatları Hz. Muhammed (as)'in tavır ve meşrebine eriştiren birer vasıta olarak gördüğü ve asıl hedefinin ise bu vesileye tevessül ederek Muhammedî ahlâka ulaşmak olduğu anlaşılır. İşte tam da burada girişte bahsettiğimiz risâlenin muhtevasına temas etmemiz gerekir.

⁷⁰⁹ Güfte ve bestesi Sâdi Bey'e ait olan ilâhının söz ve notası bkz. https://www.neyzen.com/nota_arsivi/01_ilahiler/075_rast/intisabim_ta_ezeldendir.pdf

⁷¹⁰ Rifâî, *Sohbetler*, s. 547.

⁷¹¹ a.g.e., s. 431.

Ken'ân Rifâî'nin müridlerinden Semiha Cemal Hanım, henüz mürşidi hayatta iken kaleme aldığı *Ken'ân Rifâî'nin Meşreb-i Şerifleri* adlı risâlede, şeyhin meşrebi hakkında bilgi verirken her hangi bir tarîkattan bahsetmez. Risâle başından sonuna kadar, Ken'ân Rifâî'nin ahlâk-ı Muhammedî ile uyumunu ortaya koyan söz ve fiillerine tahsis edilmiştir.⁷¹²

3. MESNEVÎHÂNLİĞİ

XVII. yüzyılda İsmail Rusûhî Ankaravî (ö. 1041/1631) tarafından telif edilen *Mecmûatü'l-letâif ve ma'mûretü'l-maârif* günümüze kadar en çok itibar edilen *Mesnevî* şerhlerinden biridir.⁷¹³ İsmâil Ankaravî şerhiyle beraber tasavvufî düşünceye ait literatür ve İslâmî ilimlere ait kaynakların yorumunun da şerh faaliyetlerine katılması söz konusu olmuştur. Sarı Abdullah Efendi (ö. 1071/1660) ve İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137-1138/1725) *Mesnevî*'nin I. cildini şerh ederken,⁷¹⁴ Ken'ân Rifâî ile aynı dönem içerisinde kabul edebileceğimiz Âbidin Paşa (ö. 1324/1906)⁷¹⁵ ve Ahmet Avni Konuk (ö. 1357/1938) eserin tamamını klasik üslûp ile şerh etmiştir.⁷¹⁶

Ken'ân Rifâî, *Mesnevî* şerhi sırasında İsmail Rusûhî Ankaravî'ye ait olan *Mecmûatü'l-letâif ve ma'mûretü'l-maârif* adlı eseri takip eder.⁷¹⁷ Şeyh önceleri *Mesnevî*'yi Türkçe tercümesini okuyarak şerh ederken, ilerleyen zamanlarda Farsça'sından okuyarak şerh etme usûlünü benimser. Rifâî'nin metni bazen beyit beyit

⁷¹² Risâle tarafımızdan günümüz alfabesine çevrilmiş, üzerine tahlil çalışması yapılmış ve uluslararası bir sempozyumda sunulmuştur. Arzu Eylül Yalçinkaya, "Son Dönem Mutasavvıflarına Âit Bir Hâl Tercümesi: Semiha Cemâl Hanım'ın Anlatımıyla Ken'ân Rifâî'nin Meşreb-i Şerifleri", *I. Uluslararası Tasavvuf Araştırmaları Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu Bildiri Kitabı*, İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Yayınları, 2020, ss. 62-71; Risâle'nin aslı için bkz. Ek 9.

⁷¹³ Semih Ceyhan, "*Mesnevî*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2004, C. XXIV., ss. 325-334.

⁷¹⁴ İsmail Güleç, İsmail Hakkı Bursevî tarafından I. cildin ilk 738 beytini kapsayan *Rûhu'l-Mesnevî* adlı oldukça geniş Türkçe Şerh için *Mesnevî*'nin Ekberî-Konevî perspektifinden yorumunun önemli bir örneği olduğunu kaydeder. Bursevî, klasik şerh metodunu kullanmıştır. bkz. İsmâil Hakkı Bursevî, *Mesnevî Şerhi*, haz. İsmail Güleç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004, s. 53.

⁷¹⁵ Eserler ilgili daha fazla bilgi için bkz. Abidin Paşa, *Mesnevî Şerhi*, İstanbul: İz Yayınları, 2007, s. 12.

⁷¹⁶ Metni verdikten sonra metin içinde geçen kelimelerin sözlük anlamlarını bir örnekle açıklar. Kelimelerin açıklanmasını beytin tercümesi takip eder. Bu tercüme bazen kısa olduğu gibi bazen de geniş bir şekilde olabilir. Tercümeden sonra beyitte kastedilen konu örneklerle açıklar. Kur'ân ve hadis açıklamalarda en çok başvurulan kaynaktır. Açıklamaları konu ile ilgili bir dua takip eder. bkz. Şeydâ Öztürk, *Şem'î Efendi ve İlk Mesnevî Şerhi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, s. 148.

⁷¹⁷ Ken'ân Rifâî'nin *Mesnevî* takrîrlerine ait not defterlerinden II. ve III. cildi günümüz alfabesine çevirirken, Ankaravî'nin eserinden istifade edilmiştir. Rifâî'nin metni takip ettiği ders notlarından anlaşılmaktadır. İsmail Rusûhî Ankaravî, *Mecmûatü'l-letâif ve matmûretü'l-maârif*, Bulak : Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1835, C. 2-3.

tercüme ettiği, bazen de ayrıntıya girmeyerek beyitlere toplu mânâ verdiği görülür.⁷¹⁸ Rifâî takrîrler sırasında dönemin meselelerine temas ederek, yaşanan sorunlara çözüm önerileri getirir. Şeyhin, bu üslûbuyla metni şerh ederken, bir anlamda bugünkü tabirle metni güncellediği de söylenebilir.

Ken'ân Rifâî'nin *Mesnevî* şerhinin en önemli özelliği, şerhte hâkim olan Rifâîlik ve Ahmed er-Rifâî vurgusudur. Mesnevi I. cildin şerhinde genel olarak tevbe, sabır, tevekkül, rızâ, muhabbet, fakr gibi tasavvufî kavramların izahları dikkat çekerken Rifâî'nin *Mesnevî* II. ve III. cilt şerhinde öne çıkan temâ Rifâîlik ve Rifâîliğin esaslarıdır. Rifâî, temel tasavvufî meseleleri, Ahmed er-Rifâî'nin o konuya ilişkin görüşlerine başvurarak açıklama itiyadındadır. Burada Rifâî'nin o sıralar yazmakta olduğu *Seyyid Ahmed er-Rifâî* adlı eserle ilgili çalışmaların *Mesnevî* şerhine bu şekilde tesir ettiği kaydedilebilir.

Son olarak şu hususa da değinmek istiyoruz ki Ken'ân Rifâî'nin dergâhının açıldığı dönem, bazı çevrelerce Osmanlı'nın Batı karşısında geri kalmışlığının faturasının tasavvufa ve tekkelere kesildiği bir dönemdir. Elmalı Hamdi Yazır o dönem kaleme aldığı bir makalesinde geri kalmışlığın göreceli bir kavram olduğunu son derece kapsayıcı bir şekilde ortaya koymuş olsa da, toplumda yankı bulan görüşlerden en etkili olanı tasavvufun ilerleme önündeki menfî etkisidir.⁷¹⁹ Bu anlayışın devamında, artık eskimiş olduğu düşünülen her şeyin, ilerleme önünde bir engel teşkil ettiği kanaati yaygınlaşmıştır. Eski edebiyatımızın ve kültür mirasımızın taşıyıcılarından olan şerh ve hâşiye geleneği de, bu nedenle reddedilmekte, bu anlayışın bir devamı olarak yeni nesil eski ile bağlarını kopararak kendi fikirlerini ortaya koymaya çağırılmaktadır. Tekke ve tasavvuf çevrelerince bu eleştiri bazı yönlerden haklı görülse de, mutasavvıflar şerh faaliyetlerini büsbütün terk etmekten çekinmişlerdir. Zira bu durum gelenekle bağları, büsbütün koparmak demektir. Burada reddedilen esasen şerh usulü olmayıp, kulu Hakk'a ileten silsiledir. Devrin insanı, kendisini hakikate iletecek zinciri kırmak ve bu suretle bireyselliği tecrübe etmek arzusundadır. Yüzyılın insanı, ferdiyetçiliğin zirve yaptığı bu dönemde Hakk'a ulaştırın zincirin bir parçası olmaktansa müstakil birer halka olma eğilimindedir. İsmail Kara “halbuki şerh ve hâşiye geleneği başlıbaşına ve

⁷¹⁸ Ankaravi, a.g.e.

⁷¹⁹ Elmalı Hamdi Yazır, “Müslümanlık Mâni’-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir”, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler Din, Felsefe, Siyaset, Hukuk*, haz. A. Cüneyd Köksal ve Murat Kaya, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2013, ss. 261-282.

ciddi bir telif tarzıdır”⁷²⁰ şeklindeki yorumuyla, dönemin bu çarpık telakkisine dikkat çeker. Ken’ân Rifâî’nin tasavvufî kavramların aktarılmasında *Mesnevî* şerhi usûlünü takip etmesi onun devam eden bir geleneğe katkıda bulunma isteğinin göstergesi olarak değerlendirilebilir.

4. MUSİKİ YÖNÜ

Ken’ân Rifâî, iyi bir piyano, keman ve ney icracısıdır. Ken’ân Rifâî’nin mûsikî eğitiminde ilk durağı Galatasaray Sultanisi’dir. Rifâî, okulun öğrencilerine sunduğu nazariyat ve enstrüman icrasına yönelik derslerinden istifade etmiştir.⁷²¹ Ken’ân Rifâî’nin mûsikî eğitiminde ikinci mühim yer Balıkesir’dir. Balıkesir memûriyeti sırasında yanında olan mürşidi Şeyh Edhem Efendi, Rifâî’den mûsikî konusundaki malumatını geliştirmesini ve ney meşkine başlamasını ister. Kısa sürede her iki hususta ilerleme gösteren Ken’ân Rifâî’nin, ney üflediği vakitlerde muhitin kendisini dinlemek için kulak kesildiği aktarılan bilgiler arasındadır. Araz Balıkesir’deki ikametgâhın hemen karşısında bir Kadirî dergâhı olduğunu ve Rifâî ney meşketmeye başladığı vakit dervişânın cûşa geldiğini kaydeder.⁷²²

Ken’ân Rifâî’nin bestelerinin notaya geçirilmesinde önemli katkıları olan Yusuf Ömürlü, onun şiir yönünün, bestekarlığı üzerinde olumlu tesiri olduğu kanaatindedir. Rifâî’nin bestelerinin bazıları zikir içinde okunabilecek formda iken bazıları serbest formda olduğundan zikir için uygun bulunmamıştır. Tekkelerin ilgâsından sonra, şeyhin bazı eserlerinin şarkı formuna yakın olarak meşkedilmesi bunda etkili olmuştur.⁷²³

Ken’ân Rifâî’nin şiirlerini besteleyen birçok bestekar olmuştur. Rifâî’nin müridlerinden olan İzzetin Hümayi Bey otuz kadar bestesiyle en çok beste yapan sanatçılardan biridir. Ömürlü, İzzettin Bey’in bestelerinde yeni ile geleneğin uyumlu birlikteliğinin hissedildiğini kaydeder. Ona göre, “İzzettin Hümayi Bey’in bestelerini dinleyen birisi onda Ken’ân Efendi’nin gönlünün sesini yansıttığını hisseder.”⁷²⁴ Verdâ Yünlü ise, İzzettin Bey’in gerek ilâhî, gerekse şarkı formundaki eserlerde klasik uslûbu

⁷²⁰ İsmail Kara, *Modernleşme ve İlmî Hiyerarşinin Bozulması*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, s.134-135.

⁷²¹ Sultânilerdeki mûsikî eğitimi hakkında bilgi için bkz. Erhan Özden, *Osmanlı Maârifinde Mûsikî*, (Doktora Tezi), Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, , 2013, s. 74.

⁷²² Ayverdi, Araz, a.g.e., s. 452 vd.

⁷²³ a.g.m., s. 141.

⁷²⁴ a.g.m., s.145.

muhafaza ettiği görüşündedir.⁷²⁵ Muallim Kazım Bey, Yusuf Ömürlü, Neyzen Necip Dede, Çinuçen Tanrikorur, Özcan Ergiydiren *İlâhiyât-ı Ken'ân*'da adı geçen bestekârlardır. Yakın dönemde Ahmet Hatiboğlu, Ahmet Şahin, Mehmet Kemiksiz ve başka sanatçılar tarafından yapılmış yeni besteler de mevcuttur. Ken'ân Rifâî'nin bestelerinin notaya geçirilmesi, Yusuf Ömürlü tarafından gerçekleştirilmiştir. Bunu yaparken, Rifâî'nin mûsikî yönü kuvvetli iki çocuğundan Kazım Büyükaksoy ve Kâinât Büyükaksoy'un okuyuşları dikkate alınmış ve böylelikle meşk sırasında vâkî olan okuyuş farkları tek bir okuyuşa indirilmeye çalışılmıştır.⁷²⁶

Rifâî'nin bestelerinin müzikal analizi ve değerlendirmesi yapılmıştır.⁷²⁷ Tezimiz kapsamında en çok istifade ettiğimiz, Yüce Gümüş'ün master tezi olan *Ken'ân Rifâî'nin Mûsikî Yönü* adlı çalışmadır.⁷²⁸ Ken'ân Rifâî'nin *İlâhiyât-ı Ken'ân* isimli kitabında, bizzat kendi bestesi olan otuz dört ilâhisi yer alıp bunlardan birçoğu cumhur ilâhisi denilen ve tekkede okunmak üzere bestelenmiş ilâhilerdir. Rifâî'nin tek başına icrâ edilmeye müsâit besteleri de mevcuttur. Bu açıdan şeyhin ilâhileri içinde, güfte açısından dinî-mânevî içerikli olmakla birlikte, müzikal anlamda şarkı formunu andıran ilâhilere de rastlanır.⁷²⁹ Ken'ân Rifâî'nin bu tür eserleri, tekke için değil ancak mânevî sohbetlerin yapıldığı diğer meclisler için bestelediği söylenebilir. Rifâî bu yönünü derslerinde bir araç olarak kullanmış ve çoğunlukla takdir ile karşılanmıştır.⁷³⁰

Mûsikînin dinî meşrûiyeti konusu Ken'ân Rifâî'de temel bir tartışma meselesi değildir. Ancak eserlerine bakıldığında, bu konuda mûsikînin meşrûiyetini savunan müellif ve sûfilere yakın durduğu anlaşılır.⁷³¹ Şeyh dinî-tasavvufî ritüellere eşlik eden teganniyi, sâliğin tekamülüne olumlu katkı sağlayacağını düşünerek tasvip eder. Ken'ân

⁷²⁵ Verdâ Yünlü, *İzzetin Hümâyi Elçioğlu'nun Eserlerinin Müzikal Analizi*, (Yayımlanmamış Yüksek lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

⁷²⁶ a.g.m., s. 138.

⁷²⁷ Yüce Gümüş, *Ken'ân Rifâî'nin Mûsikî Yönü*, İstanbul: Zâhir Yayınları, 2013, ss. 17-32.

⁷²⁸ a.g.m., ss. 17-32.

⁷²⁹ Mûsikîmizde şarkı formu zemin, nakarat ve meyan kısımlarından oluşan bir müzik formudur. Birçok yönden ilâhi ile de aralarında benzerlikler bulunmaktadır. Mehmet Can Pelikoğlu, Bahar Özşen, "Türk Müziği ve Batı Müziğinde Kullanılan Bazı Tür ve Biçimlerin Birbirlerine Benzerlikleri Üzerine Bir Değerlendirme, *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat*

Dergisi, C. 1, S. 2, 2015, ss. 51-60; . Rifâî'nin, "Yâ Resulallah, yâ mahbube Rabbi'l-âlemîn", "Rûh u cism-i bâtın u zâhirsın elhak yâ Resul", "ey benim lebbeyki aşkı" başlıklı eserleri bu kullanıma örnektir. bkz. Rifâî, *İlâhiyât-ı Ken'ân: İlâhî ve Manzûmeler*, s. 27, 207.

⁷³⁰ Hakan Alvan, "Ken'ân Rifâî Hazretleri ve Müzik", *Rahmet Kapısı: Ken'ân Rifâî Sempozyum Bildirileri*, ed. TÜRKKAD İstanbul Şubesi Yayın Komisyonu, İstanbul: Nefes Yayınları, 2017, s. 144.

⁷³¹ Gınâ'nın meşrûiyeti ile ilgili İslâm alimlerinin görüşleri için bkz. H. Yunus Apaydın, "Mûsikî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, (İSAM), 2006, C. 31, ss. 261-263.

Rifâî'nin anlatımlarında Hz. Peygamber'in mûsikî ile ilgili uygulamalarına referanslar vardır: Örneğin Hz. Peygamber (s.a.s.)'ın hicret ederek Medine'ye ulaştığı esnâda, Medine halkı neşe ve heyecanlarını mûsikî ile ifade etmişlerdir. Ken'ân Rifâî'nin, Rasulullah'ın memnuniyetini, bu tür uygulamaların meşrûiyetine bir delil olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁷³² Ken'ân Rifâî'nin bu husustaki görüşleri esasen Ahmed er-Rifâî'nin semân meşruiyeti ile ilgili açıklamaları ile benzerlikler arzeder. Ken'ân Rifâî'nin, *Seyyid Ahmed er-Rifâî* adlı eserinde, Ahmed Er-Rifâî'den yaptığı derlemeler arasında semâ bahsi de yer alır ki burada Ahmed er-Rifâî mûsikî ve semânın hangi şartlarda muteber ve mubah olduğunu izah eder: “Biliniz ki, nameler ile semâ, Resûlullah (s.a.v.) Efendimiz hazretlerinin Ahsenü'l-Kur'âne bi's-savti'l-hasen [Kurân'ı güzel sesle süsleyiniz] şerefli sözleriyle yâni işlenmesinde sevap ve günah olmayan ve özellikle güzel nameler ve zevk veren şiirler ile olursa yapılması helâldir.” Yukarıdaki açıklamalarıyla Ahmed er-Rifâî bu hususta bir ölçü belirtir ve tarîkata intisabı olan sâlikler için bu ölçünün mürşid tarafından belirlenmesi gerektiğini vurgular. Neticede Ken'ân Rifâî'nin tarîkat pirinin sema ve teganni ile ilgili bu görüşlerini, mûsikî hakkındaki kanaatleri için temel bir prensip olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁷³³

Ken'ân Rifâî'ye göre mûsikî, tasavvufî eğitimin bir parçasıdır ve kâmil bir mürşid, musîkîyi terbiye metodu içerisinde usûlünce tatbik edecek derecede mûsikîye vâkıf olmalıdır. Rifâî, bu bağlamda tekkede yapılan mûsikî faaliyetlerini de Allah'ı hatırlatan bir unsur olması bakımından zikir olarak değerlendirir. Ancak zikre ve Allah'ı hatırlamaya vesile olmayan, yalnız mûsikî gösterisinden ibâret uygulamalar, bu kapsamın dışındadır. Zira şeyhe göre, böyle bir zikir icrâsını bir gramafon, insandan çok daha kuvvetle ve daha uzun süre yapabilir. Ona göre insanı bir teknik âlet derekesine indiren bu yaklaşımlar, tasavvufun rûhu ile bağdaşmaz. Şeyhin anlayışında asıl mesele her vesile ile Allah'ı hatırlamak ve onu bilmek için bulunduğumuz dünyâda herşey gibi mûsikîyi de yine bu maksata hizmet eden bir vasıta olarak kullanmasını bilmektir.⁷³⁴

Rifâî için semâhâne mukaddes bir mekândır. Buna istinaden Ümmü Ken'ân Dergâhı'nda zikir ve semâ yapılan mekân tevhidhâne olarak adlandırılmıştır. Zira tevhidhâne, dervişin nefisle mücâhede ederek, nefsinin ikiliğinden kurtulup tevhidi idrak ettiği bir mekandır. Rifâî Hz. Peygamber'in hadisine istinaden nefisle mücâhede

⁷³² Rifâî, *Sohbetler*, s. 603

⁷³³ Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, s. 89.

⁷³⁴ a.g.e., ss. 376-377.

en büyük bir cihad olarak kabul eder. Nitekim semâhânedeki sancaklar, teberler, topuzlar dervişin nefisle olan savaşını ona hatırlatmak üzere bir araya getirmiş sembolik unsurlardır. Ken'ân Rifâî'nin zikir meydanındaki sembolizmi küçük cihat büyük cihat ilişkisi ile irtibatlandırması esasen onun zâhirî her unsuru, insan nefsinde tekabül ettiği meleke ile ilişkilendirmesinin en tipik örneklerinden biridir. Âfak ve enfüs ilişkisi onun sohbetlerinde ve eserlerinde her zaman dikkat çektiği bir konudur. Buna göre semâhanedeki her zâhirî unsur, dervişe içindeki mücâhede/cihad hatırlatmak için özenle yerleştirilmiş birer semboldür. Şu halde söz konusu sembollerin fayda ve zararı - ki buna mûsikî ve müzik aletleri de dahildir- sâliki murada erişirmedeki katkıları bakımından değerlendirilmelidir. Rifâî bu açıdan tekke mûsikîsini, cihadda nefere cesâret ve heyecan veren mızıkâ gibi olumlu bir araç olarak görür. Ken'ân Rifâî nefis mücâhedesinde bulunan dervişin tekke mûsikîsinden feyz alarak sülûkunda hız kazanacağı kanaatindedir. Ona göre, mıtrıp heyetinin gerek sesleri, gerek sazları ile icrâ ettikleri mûsikî dervişin içindeki Allah aşkını kuvvetlendirmek içindir:

“İlâhîler, naatlar, tevşihler okuyan zâkirlerin, birer asker sayılan dervişleri nefis muhârebesine teşvik edip o heyecanı uyandırmaları, hep insanın yüksek duygulara doğru yol alması içindir ve bütün bu ilâhî nağmeler, sesler, sözler bakınız bunlar ile ne diyoruz? Allah diyoruz. Ud ve kemanda kendi lisaniyla Allah demektedir.”⁷³⁵

Allah'ı zikretmeyen bir şey olmadığını belirten Rifâî, sazlardan çıkan sesleri de eşyânın Hakk'ı zikretmesinin bir örneği olarak görür. Hz. Ali'nin çan sesinde Allah zikrini işitmesi de onun düşüncesinde aynı teorik zemine dayanmaktadır.⁷³⁶ Buradan da anlaşıldığı üzere şeyhin nazarında mûsikî icrasından maksad nefsin mücâhedesine iştirâk etmek yani nefsin islâhıdır. Rifâî'ye göre gâye mutlak mânada icrânın kendisi olmayıp bunlar tekke ve tarîkatın şartı değil ancak yardımcı unsurlarıdır.

⁷³⁵ Rifâî, *Sohbetler*, s. 602; Mahir İz, Tasavvuf adlı eserinde, zikir esnâsında teganni de bulunmak üzerine benzer kanaatler serdetmektedir: “Zikirlerde kullanılan mûsikî unsuru için de şöyle bir açıklaması var:

“Güzel bir ses veya saz işitince “Herşey Hakk'ı tesbih eder” mealindeki ayet-i kerimeyi düşünen, zikir mertebesine yükselmiş olur, hevasat-ı nefsanıyyeyi düşünen ise o derekede kalırlar.” Mahir İz, *Tasavvuf Mahiyeti, Büyüklüğü ve Tarikatlar*, İstanbul: Kitabevi, haz. M. Ertuğral Düzdağ, 1995, s. 18; Carl W. Ernst, *Sufism, An Introduction to the Mystical Tradition of Islam*, Boston & London: Shambala Publication, 2011, s. 185.

⁷³⁶ Rifâî, *Sohbetler*, ss. 557-558.

Rifâî için mûsikî ve onun gereklerinden olan, ses ve saz ile icrâ, insanı Allah'a yaklaştırdığı nispette meşru, uzaklaştırdığı nispette kendisinden kaçınılması gereken bir değer hükmündedir. “Her ne ki seni Allah'tan gâfil etmezse ve Allah'ın aşkını sende ziyâde ederse, onu can kulağı ile dinle. Her ne ki seni Allah'tan gâfil ederse, ondan kaç! Allâh'a olan aşkını ziyâdelendiren ve Allâh'a gittikçe seni yaklaştırandan niçin korkarsın?”⁷³⁷ Zikrin tegannî ile yapılması mevzûuna geldiğinde Ken'ân Rifâî konuyu hafî ve cehrî zikir meselesi içerisinde ele alır. Ona göre cehrî zikrin nefis terbiyesinde hızlandırıcı bir rolü vardır. Buna göre hafî zikir yapan tarikatlar, -burada kolları ile beraber Nakşilik akla gelir ki- yalnız kalbî zikre yönelmişlerdir. Cehrî zikir yapan tarikatlar ise hafî zikir yapanlardan farklı olarak ism-i Celâli açıktan ve yüksek sesle söyler. “Böylelikle, zikirlerini nefislerine de duyurmak isterler ve onu zikre alıştırdıktan sonra tadrîcen kalbe giderler.”⁷³⁸ Rifâî'nin burada kullandığı tedricî ibâresi onun cehrî zikri, kalbî zikre ve bu suretle nefsin ıslahına bir araç olarak değerlendirdiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Ken'ân Rifâî incelik ve zevk bakımından tekke mûsikîsinin camî mûsikîsinden daha ileride olduğu kanaatindedir.⁷³⁹ Ona göre maksada uygun olan da budur: Tekkede nefsin terbiyesi titizlikle ele alındığından, buna vesile olacak mûsikînin de aynı ölçüde titiz ve ince bir zevkin ürünü olması ve bu suretle dervişlerin nefsinin cûşa getirip ruhu letafet alemine iletmesi beklenir. Rifâî'nin mûsikî ile ilgili yaklaşımları ile tekkesindeki uygulamaları arasında bir tutarlılık mevcuttur. Ken'ân Rifâî'nin, kabiliyetine istinaden, resmî tahsili ve mânevî terbiyesi esnasında geliştirme ve ilerletme imkânı bulduğu mûsikî yönünü, gerek maârif vazifeleri ve gerekse tekke şeyhliği içerisinde talebelerinin/müridlerinin maddî ve mânevî tekâmülünde etkin bir araç mevkiinde kullandığını söyleyebiliriz.⁷⁴⁰

6. MÜRŞİDLİĞİ VE EĞİTİMCİLİĞİ

Ken'ân Rifâî hayatı boyunca öğrenme ve öğretme faaliyeti içinde olmuş, özel hayatını da bu ilgi çevresinde şekillendirmiştir. Rifâî bu ilgi ve sevgisini “yaşadığım

⁷³⁷ a.g.e., ss. 557-558.

⁷³⁸ Necdet Tosun, “Nakşibendiyye”, *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, ss. 611-692.

⁷³⁹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 72.

⁷⁴⁰ a.g.e., ss. 313-314.

müddetçe ya bir şey öğrenmeli ya da öğretmeliyim”⁷⁴¹ sözleriyle dile getirir. Ken’ân Rifâî’nin bu özelliği, onun şahsiyeti ile ilgili yazılan metinlerde de öne çıkan bir vurgudur. Rifâî’nin talebelerinden Semiha Cemal Hanım’ın, onun şahsiyetini ele aldığı *Ken’ân Rifâî’nin Meşreb-i Şerifleri*⁷⁴² adlı risâlesine “[onun] en sevdiği şeylerden biri, bilmek veya bildiğini öğretmektir” ifâdesiyle başlaması bunun en tipik örneklerinden biridir. Ken’ân Rifâî ilim sevgisi ile doludur ve bu vasfı onun şahsiyetine ve eğitimciliğine şekil veren en önemli âmillerden biridir. Ancak Ken’ân Rifâî her vesileyle insanın Allah’ı tanıma ve bilme özelliği ile mahlukat arasında en şerefli bir yerde bulunduğunu hatırlatarak, asıl peşinde koşulması gereken ilmin “marifetullah” olduğuna dikkat çeker.⁷⁴³ Bu yüce gâye için yaratılmış insanın kendini başka işler peşinde helak etmesini esef edilecek bir durum olarak gören Rifâî’nin ilim öğrenme ve öğretme ameliyesinin merkezinde de yukarıda belirttiğimiz gibi mârifetullah yani Allah bilgisi bulunmaktadır. Rifâî’nin ilme ve öğretmeye yönelik bu ilgisinin, onun eğitimciliğindeki merkezi yerinin anlaşılması bakımından burada kısaca geleneğimizde ilmin fazileti konusuna kısaca temas etmemiz doğru olacaktır.

İlmin mahiyeti ve ilim öğrenmenin fazileti ilk dönemlerden itibaren sûfilerin üzerinde durduğu konulardan biridir. Tasavvuf klasiklerinden *el-Lümâ*’nın giriş bölümünde es-Serrâc, ilimlerin türlerinden bahsederken, el-Hücvîrî ise eseri *Keşfü’l-Mahcûb*’a ilmin ispâtı ve fazileti konusu ile başlar.⁷⁴⁴ Ancak tasavvuf literatüründe konuyu en ayrıntılı bir şekilde ele alan şüphesiz el-Gazzâlî Ebû Hâmîd’ dir. (ö. 505/111) el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’ d-dîn* adlı meşhur eserine ilimle ilgili özel bir bahis ile başlar. Müellif bu konuyla başlamasının sebeplerini izah ederken, gerçek ilmi ortaya çıkarmak, faydalı ilmi zararlıdan ayırmak ve ilmin kabuğunda kalanlara hakiki ilmi hatırlamak maksadıyla bu bahse değinmenin gerekli olduğunu kaydeder. Zira eser boyunca okuyuca aktarılan olan şey ilimdir ve ilmin kıymetinin anlaşılması adına öncelikle bu konunun ele alınması önemlidir.⁷⁴⁵

⁷⁴¹ a.g.e., ss. 322-323.

⁷⁴² Bkz. Ek 9.

⁷⁴³ Rifâî, *Sohbetler*, ss. 160, 322, 453, 447, 498, 541, 598, 603.

⁷⁴⁴ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lümâ: İslâm Tasavvufu*, İstanbul: Altınoluk, 1996, ss. 9-11; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü’l-Mahcûb*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, ss. 77-84.

⁷⁴⁵ el-Gazzâlî Ebû Hâmîd, *İhyâ’u ‘ulûmi’ d-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınları, 1977, s. 5.

El-Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*'nin birinci babında ilmin fazileti hakkında bilgi verirken konuyu Kur'ân ve sünnetten örneklerle izah eder.⁷⁴⁶ İmam-ı Gazâlî'nin bu bölümdeki hadis seçkisi arasında konumuz bakımından en önemli olanı sahabenin, “en üstün amel hangisidir?” mealindeki sorusuna Hz. Peygamber'in verdiği “azîz ve celîl olan Allah'ı bilmektir” şeklindeki cevabıdır. Nitekim Resûlullah konunun daha iyi anlaşılması için “o noksan sıfatlardan münezze, kemal sıfatlarıyla bezenmiş olan Allahu Teâlâ'yı bilmeyi kâd ediyorum” şeklinde “Allah'ı bilmek” ifadesini bir derece daha açarak izah etmiştir.⁷⁴⁷ Müellif ilgili bölümde, ilim öğretmenin ve âlimlerin faziletini ortaya koyan bu meâlde pek çok hadis nakleder. Nitekim el-Gazzâlî'nin İslâm büyüklerinden konuyla ilgili yaptığı nakillerde de aynı şekilde Allah'ı bilmenin fazîleti ve faydalı ilmin insanı bu dünya ve ötesinde saâdete kavuşturacağı şeklindeki vurgunun devâm ettiği görülür.⁷⁴⁸ Semiha Cemal Hanım'ın Ken'ân Rifâî'nin meşrebini kaleme aldığı risâlesine “en sevdiği şey bilmektir” şeklindeki ifâde ile başlaması Rifâî'nin de İslâm geleneğinde ilme ve özellikle manevî ilimlere verdiği değeri göstermesi bakımından önemlidir.

Ken'ân Rifâî'nin eğitimciliğinde öne çıkan diğer bir özellik, öğrencileri ve müridleri konusunda hoşgörü ve müsâmaha sahibi olmasıdır. Rifâî'nin maârif görevleri sırasında farklı etnik gruplardan gelen öğrencileri arasında ayırım yapmadığı hemen göze çarpan bir husustur. Onun bu yaklaşımında, Osmanlılık bilincinin tesiri olduğu kadar tasavvuf geleneğinin hoşgörü, insan sevgisi ve yaratılmışa hürmet gibi temel prensiplerinin de etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Ken'ân Rifâî, öğrencilerine rol model olma konusunda özel bir hassasiyet içindedir.⁷⁴⁹ Rifâî bu hususta son derece açıkça şöyle der:

“Çocuklar! Ben gıybet ediyorum mu? Ediyorsam siz de edin. Ben yalan söylüyorum mu? Söylüyorsam siz de söyleyin. Ben kalp kırıyor muyum? Kırırıyorsam siz de kırın. Ben kin tutuyorum, kibrediyorum, haset eyliyorum mu? Yapırıyorsam size de bol bol

⁷⁴⁶ el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınları, 1977, ss. 13-41.

⁷⁴⁷ a.g.e., s. 23.

⁷⁴⁸ a.g.e., ss. 23-26.

⁷⁴⁹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 377; Öğretimde aranan vasıflar bakımından söz fiil uygunluğu konusunda daha fazla bilgi için bkz. Faruk Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989, ss. 159-160; Öğretmenin tevazu özelliğine sahip olması ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Bayraktar, a.g.e., s. 150.

izin! Ama beni hocanız bilmişseniz bende olmayan hasletlerin herhangi birinde konuklamak üstünüzdeki manevî hakkımı reddetmek olmaz mı?”⁷⁵⁰

Bir çok teorisyen tarafından da eğitimin temel esaslarından biri olarak kabul edilen örnek olma yöntemi, İslam dininde esasen Hz. Peygamber (s.a.s.)’ın ümmetine olan örnekliliği ile ilişkilendirilir. Nitekim bu gerçek müminlere Kur’ân-Kerîm’de “andolsun ki Allah'ın resulünde sizler için güzel bir örnek vardır” (Ahzab, 33/21) ayetiyle hatırlatılmaktadır. Peygamber (s.a.s.) hayatı boyunca tavsiye ettiği prensipleri öncelikle kendi hayatında uygulayarak ashâbına örnek olmuş ve böylelikle eğitimde rol model olmanın önemini bizzat kendi hayatıyla delillendirmiştir. Bunun yanı sıra ilk dönem zâhid ve sûfilerine bakıldığında onların da aynı prensibe istinad ettikleri ve doğrudan kendi hayatlarında tatbik etmedikleri bir şeyi çevrelerine tavsiye etmekten kaçındıkları görülür. Nitekim, nefis terbiyesini telkin eden mürşid ya da şeyhin, gerek sözleri ve gerek davranışlarıyla Hz. Peygamber’e ayna tutması ve bu suretle dervişlere örnek olması, tasavvuf geleneğinin en temel esaslarındandır. Mürşid kendisine rol-model olarak Hz. Peygamber’i örnek alırken, şeyhi takip eden dervişler de onu kendilerine rol model alır ve onun adımlarını takip ederler. Bu durum tasavvufî yaşantının bir parçası olduğu gibi, tasavvuf literatürünün özellikle tarikatlar dönemi eserlerinin de temel konularından biridir. Gelenekte yer alan bu rol-model olma ilkesinin günümüzde pedagojik çalışmalar yapan araştırmacılar tarafından değerlendirildiği ve sûfî pedagojisinin önemli bir çalışma alanı günümüzde olarak belirginleştiği görülmektedir.⁷⁵¹

İlk dönem sûfilerinin hayatlarına ve öğüt metodlarına bakıldığında da aynı şekilde rol model olma ya da gelenekteki ifadesiyle, yaşayarak örnek olma vasıflarının bulunduğu görülür. Öyle ki güzel konuşan ve vaaz eden Kadı Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî (ö. 306/918), bu özelliğini Ebü’l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed el-Hazzâz el-Kavârîrî’nin (ö. 297/909) sohbet meclislerine devam etmekle kazandığını söylemiştir. Burada Cüneyd’in Hakk’ı davet metodu olarak güzel söz söylemeyi bir prensip olarak benimsediği ve bu haliyle kendisinden sonraki eğitimlere de tesir ettiği görülür. Söz gelimi Ebû Sâlih Hamdûn b. Ahmed b. Umâre en-Nîsâbûrî (ö. 271/884)’a öğüt vermenin ne zaman caiz olduğu sorulduğunda, farzları ve dinî

⁷⁵⁰ Rifâî, *Sohbetler*, s. 139.

⁷⁵¹ Şakir Gözütok, *Sûfî Pedagojisi*, İstanbul: Nesil, 2012, s. 145.

vazifeleri öncelikle kişinin kendisinin yerine getirmesi gerektiğini, bunu gerçekleştiren kişinin başkalarını irşad etme kuvvet ve yetkisine doğal olarak erişeceğini söylemesi son derece önemlidir. Ebû Abdillâh Muhammed b. Hafîf b. İsfikşâd ed-Dabbî (ö. 371/982), Ruveym'den nasihat talep ettiğinde Ebû Muhammed Ruveym b. Ahmed el-Bağdâdî (ö. 303/915-16)'nin, bu iş can feda etmekle elde edilir şeklindeki cevabı da yine aynı manaya örtülü bir şekilde dikkat çeken bir ifade olarak kaydedilir. Nitekim Ruveym ifadesinin devamında, söz-fiil uyumsuzluğu arzeden sûfilerin bu konudaki zaaflarından duyduğu infiali ortaya koymaktadır. Yine bu hususta Ebû Türâb Asker b. Husayn en-Nahşebî (ö. 245/859) son derece etkileyici bir tavır içindedir. Nahşebî müridlerinde hoş olmayan bir davranışa tesadüf ettiğinde, bunun kendi amelleri ile ilişkili olduğunu düşünerek, nefis muhasebesine dönmeyi bir prensip edinmiştir. Burada Nahşebî'nin rol model olmanın, eğitimcinin başarısında etkili bir unsur olduğuna dair bir kanaati olduğu görülmektedir.⁷⁵²

Öte yandan yine ilk dönem sûfilerinin, öğrencilerinin terbiyesi sırasında onlara karşı merhametli ve yumuşak oluşlarına dair örneklerde mevcuttur. Bu tür hikayeler şeyh, müridlerinin hata yapacağını önceden hissederek, bu yanlışa vesile olacak yolları baştan kapatır yahut şeyhinin isteğini yerine getirmek uğrunda kendi gücünü aşacak işlerin yüklerin altına giren müridini bir şeyin o zor vaziyetten çekip kurtardığı şeklinde örneklere yer verilir.⁷⁵³

Ken'ân Rifâî, öğretim tekniklerinde modern usûlleri kullanırken, yeni ve modern olan unsurları, eğitimin geleneksel gayesi olan iyi insan yetiştirme yolunda bir araca dönüştürmeye çalışmıştır. Rifâî bilimsel veriyi dinî bilginin anlam katmanlarını çözümlenmede bir araç olarak görmüş ve böylelikle onu ikincil bir unsura indirgemıştır. Bu yaklaşım Rifâî'nin eğitim metod ve teknikleri konusunda oldukça titiz olduğunu göstermesi bakımından iyi değerlendirmelidir.⁷⁵⁴

Ken'ân Rifâî *Sohbetler*'inde kullandığı retorikten anlaşıldığı üzere irşad esnasında müridin eğitim durumu, meşrebi, hazır bulunuşu, maddî ve mânevî kapasitesi gibi çeşitli değişkenleri dikkate alır. Şeyh genel sohbetlerinde ortamın genel kültür ve

⁷⁵² El-Kuşeyrî Abdülkerîm, *Tasavvuf İlmine Dair, Kuşeyri Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, ss. 113-14, 118, 143-144.

⁷⁵³ a.g.e., ss. 143-144.

⁷⁵⁴ Pozitivist yaklaşımın hâkim olduğu bir çağda bu şekilde bir hassasiyet göstermesi son derece önemlidir. İlk etapta din ve mâneviyat lehine görünen bu yaklaşıma karşı Ken'ân Rifâî mesâfelidir. Rifâî yeri geldikçe bilimsel verileri mânevî konuların anlaşılması için bir araç olarak kullanmış ancak dinî bilginin pozitif ilimlerle sağlamasını yapma usulüne başvurmamıştır.

bilgi seviyesine göre nasihat eder. Özel terbiyesinde ise müridinin geçmiş yaşantısı ve gelecek ile ilgili beklentilerini de inceleyerek değerlendirmede bulunur. Müridlerin bireysel farklılıklarını önemseydiği görülen Ken'ân Rifâî, modernite sürecinde ihmal edilmekte olan geleneksel bir eğitim yöntemini bu suretle muhafazaya çalışmıştır. Ken'ân Rifâî'nin günümüz eğitim teorileri içerisinde öğrenci merkezli bir eğitim anlayışını benimsediğini söylemek mümkündür.⁷⁵⁵

Bu bağlamda Ken'ân Rifâî'nin irşadının merkezinde ne olduğu sorusunu sormak gereklidir? Rifâî'nin irşadının merkezinde, insanı kendi içinde ahenkli bir yapı olarak tesis ederken, sosyal bünye içerisinde onun meşrebine uygun bir vazife ile yer almasını teşvik etmek, insanı kendisi ve alem ile barışık, Hakk'a ve halka karşı vazifelerini yerine getiren şahsiyet sahibi bir insan olarak yetiştirmek vardır. Zira şeyhe göre, kişinin iç dengesi sağlandıktan sonra, onun topluma da ahenkle iştirâk etmesi tabidir.⁷⁵⁶ Ken'ân Rifâî'nin gayesi, bu ahlâki dereceyi, her bir talebesinin kendi kabiliyeti ölçüsünde gerçekleştirmesidir. *Sohbetler* adlı eseri bu açıdan okunduğunda, Ken'ân Rifâî'nin öğrencilerine verdiği cevaplarda muhatabına göre farklı yaklaşımlar geliştirdiği ve o esnada karşısındakinin zaafını tespit ve tedaviye yönelik bir tutum içinde olduğu görülür. Ayverdi, Ken'ân Rifâî'ye has olan bir terbiye yönteminden daha bahseder ki müellif bunu dağlama olarak adlandırır. Buna göre Ken'ân Rifâî, dağlama yöntemi ile öğrencisinin nefsanî açıdan en zorlandığı konuyu tespit ederek terbiyesine doğrudan oradan başlar. En zorlandığı konu üzerine çalışmaya başlayan müridin, mücâhedesinde sırasında diğer kötü huylarının da sönmeye yüz tuttuğu görülür. Diğer bir deyişle Rifâî müridlerinin mânevî gelişimde yolu kesen en problemlî konuları görerek terbiyeye doğrudan oradan başlamak şeklinde kendine has bir yöntem uygular. Böylelikle Rifâî'nin müdahale de hızlı davranması, bir nevi dağlama etkisi göstererek diğer mânevî rahatsızlıkların iyileşmesine de tesir eder.⁷⁵⁷

Yukarıdaki ifadeler farklı bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde Rifâî'nin kemiyetten çok keyfiyete dikkat ettiği söylenebilir. Bu da bize Rifâî'nin irşad metodlarını tatbik ederken, o günün sosyolojik açıdan değişim teorilerini dikkate aldığını gösterir. Nitekim toplumsal değişimle ilgili tartışmalar arasında değişimin

⁷⁵⁵ Jeffrey Cornelius-White, "Learner-Centered Teacher-Students Relationships Are Effective: A Meta-Analysis", *Review of Educational Research*, 2007, S. 77, ss. 113-143; Alberto Zucconi, "The Need for Person-Centered Education", *Cadmus Journal*, 2016, S.3, ss.1-26

⁷⁵⁶ Rifâî, *Sohbetler*, ss. 365, 461.

⁷⁵⁷ a.g.e., s. 7, 9, 14, 40.

tabandan mı yoksa tavandan mı başladığı ile ilgili yaklaşımlar mühim bir yer tutmaktadır. Rifâî'nin bu tartışmalarda toplumun değişiminde ilk etapta tavandan tabana yayılan bir değişimi uygun gördüğü anlaşılır. Bu bağlamda Ken'ân Rifâî'nin Meşrutiyet döneminde eğitim alanında ortaya çıkan görüşlerden Tuba ağacı modelini⁷⁵⁸ tasavvufî eğitimde tatbik ettiği ve olumlu sonuçlar almış olduğu söylenebilir.

Ken'ân Rifâî'nin sohbet notları incelendiğinde onun soru-cevap olarak bilinen kadim yöntemi son derece etkin bir şekilde kullandığı farkedilir. Hemen bütün büyük öğretmenlerin tercih ettiği bu yöntemi Rifâî de⁷⁵⁹ gayeye uygun olarak etkili ancak ölçülü bir şekilde kullanır.⁷⁶⁰ Ders esnasında, talebelerinin tenkidlerini anlayışla kabul eden Rifâî'nin "hakikatle mağlub edilmekten üstün bir zevkim yoktur"⁷⁶¹ şeklindeki ifâdesi bu tavrın en açık bir göstergesidir.

Rifâî dersleri sırasında dünya ile alem, âlem ile Kur'ân, Kur'ân ile insan arasında bir özdeşim kurarak bu sûretle insana Kur'ân ayetinin de işaret ettiği gibi afakta ve enfüste Allah'ın işaretlerini okuma yollarını gösterir. Bu amaçla şeyh derslerinde devamlı surette insan ve dünya arasında irtibat kurarak böylelikle eşyâdan ilme ulaşma yollarını öğretir. Rifâî'nin sohbetleri ve günlük hayatında eşyâdan ve olgulardan ilme ulaşma çabası tekvinî ayetleri okumaya yönelik bir çabanın örneği olarak kabul edilebilir.⁷⁶²

⁷⁵⁸ İkinci Meşrutiyet Dönemi nazırlarından Emrullah Efendi'nin Tuğba ağacı nazariyesine göre ülkedeki eğitimin düzelmesi için öncelikle iyi yetişmiş elemana ihtiyaç vardır. Buna göre öncelik yüksek öğretime verilmeli, bu sayede yetişen akıl kişiler ilk öğretimden başlayarak toplumun her kademesini aydınlatmalıdırlar. Burada tuğba ağacının kökleri, "seçkinler", "iyi eğitimliler"i temsil etmektedir. Kökü güçlü olan ağacın elbette dalları da semereleleri de yüksek olacaktır. Memleketin içinde bulunduğu şartlar dolayısıyla nazır Emrullah Efendi öncelikle yüksek öğretim reformunu tatbik etmek istemektedir. Ken'ân Rifâî de kendi sohbet halkası içerisinde böyle bir model geliştirmiş, öğretmen olarak seçtiği zümre ile yakından ilgilenmiş ve bu surette gelecek nesillere daha kaliteli bir sūfî eğitimi sunmayı hedeflemiştir. Mehmet Salih Erkek, "2. Meşrutiyet Dönemi Maârif Nazırları", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. 28, S. 2 (2013), ss. 393-394.

⁷⁵⁹ Sokratik yöntem hakkında ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Darren Garside, "Socratic dialogue and teacher-pupil interaction", *Journal of Education for Teaching*, 2012, S. 38, ss. 516-518; Michale Gose, "When Socratic Dialogue is Flagging: Questions and Strategies for Engaging Students.", *College Teaching*, 2009, S.57, ss. 45-50

⁷⁶⁰ Rifâî yalnızca bu özelliği ile değil fakat bir hatipte bulunması gereken birçok özelliği derslerinde sergilemektedir. Dînî hitabet ve hatibin sahip olması gereken özellikler için bkz. İsmail Lutfi Çakan, *Dînî Hitabet Çeşitleri, İlkeleri, Örnekleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998, ss. 112-119.

⁷⁶¹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 135.

⁷⁶² a.g.e., s. 437; Rifâî'nin müşidliği ve eğitimciliği hakkında değerlendirmeler için bkz. F. Cangüzel Güner Zülfikar, "Ken'ân Rifâî Hazretleri'nin (1867-1950) Müşidliği ve Mürebbiliği", Rahmet Kapısı: Uluslararası Ken'ân Rifâî Sempozyumu, İstanbul: Nefes Yayınları, 2017, ss. 113-129; James Winston Morris, "Mânevî Öğretmen Olarak Ken'ân Rifâî: Hz. Mevlânâ'nın *Mesnevi*'si ile İlgili

Bu vesileyle Rifâî'nin Cumhuriyet dönemi eğitim anlayışından memnun olmadığını da belirtmemiz gerekir. Onun istediği örgün eğitimin dinî-mânevi bir nitelikte olmasıdır. Şeyh, tekkelerin tarih boyunca yüklendiği fonksiyonun, iyi yetişmiş bir eğitimci kadrosu ile örgün eğitim çatısı altında devam etmesinin doğru olduğu kanaatindedir. Ken'ân Rifâî'nin bu dönemde katıldığı bir dâvet esnâsında Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel⁷⁶³ (ö. 1961) ile arasında geçen konuşma Ken'ân Rifâî'nin Cumhuriyet dönemi eğitim sistemini millî ve mânevî değerlerin muhafazası açısından yetersiz bulunduğunu gösterir. Ev sahibi tarafından Yücel ile aynı masada ağırlanan Ken'ân Rifâî, bir ara Hasan Ali Yücel'e "Beyefendi, nedir bu maârifin hâli, bu nesil nereye gidiyor? Başı boş bırakılmış, faydalı bilgi verilmiyor. Çocuklarımız gayr-i milli ve gayr-i İslâmî terbiye ile yetiştiriliyorlar." şeklinde serzenişte bulunur. Bunun üzerine Hasan Ali Bey "bu nesil böyle gitsin, arkadan gelecek nesli istediğimiz gibi yetiştiririz" şeklinde cevap verir. Ken'ân Rifâî'nin maârif nâzırının bu cevabından müteessir olarak şu şekilde mukabele ettiği kaydedilir: "Gelecek nesil, bu neslin devamıdır. Bu nesle öğretilmeyen ondan sonraki nesle nasıl öğretilir? Hiç mâzisi olmayan istikbal olur mu? Geçmişten faydalanmayan, hiç bir gelecekte hayır gelmez."⁷⁶⁴ Ken'ân Rifâî'nin yukarıdaki ifâdeleri esasen onun bütün eğitimcilik hayatındaki faaliyetleriyle gerçekleştirmek istediği gayeyi ortaya koyar. Rifâî, kaçınılmaz olarak bir değişimi tecrübe eden Türk toplumunun, geleneğine sahip çıkması gerektiği ve bu yolda örgün eğitime çok vazifeler düştüğü kanaatindedir. Buradaki ifadede Rifâî'nin kullandığı, "kökler" ifadesi geleneği işaret eder ki, Rifâî'ye göre Türk insanı ve toplumunun tutarlı bir şekilde ilerlemesi ancak geleneğini tanımak, ona sahip çıkmak ve gerektiğinde tasfiye ederek onu sonraki nesillere devretmekle mümkündür. Rifâî'nin yukarıdaki ifâdelerinin, onun müridlerinden Ayverdi ve çevresinin temsilcileri arasında bulunduğu, "kökü mâzide olan âti" anlayışına bir mahreç olduğu şeklinde değerlendirilebilir.⁷⁶⁵

Derslerinden Kazanımlar", Rahmet Kapısı: Uluslararası Ken'ân Rifâî Sempozyumu, İstanbul: Nefes Yayınları, 2017, ss. 174-183.

⁷⁶³ Hasan Ali Yücel hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Güner Sayar, "Yücel, Hasan Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, (İSAM), 2006, C.44, ss. 45-46.

⁷⁶⁴ a.g.e., s. 45

⁷⁶⁵ F. Cangüzel Güner Zülfikar, "Kenan Rifâî Hazretleri'nin (1867-1950)", *Rahmet Kapısı Kenan Rifâî, Sempozyum Bildirileri*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2017, ss. 113-129.

7. FİKRÎ CEPHESİ

Ken'ân Rifâî'nin Tanzimat ve Meşrûtiyet dönemi temel meseleleri hakkındaki görüşleri neledir? Rifâî'nin dönemin temel meselelerine yaklaşımlarının incelenmesi müstakil olarak önemli olduğu gibi, onun tasavvuf anlayışının içinde bulunduğu devir ile ilişkisi göstermesi bakımından da anlamlı olacaktır. Bu başlık altında XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başında Osmanlı düşünce hayatına giren kavramlar ile sırasıyla Ken'ân Rifâî'nin bu kavramlar hakkındaki görüşleri ele alınacaktır.

Osmanlı Devleti'nin askeri alanda başlayan ıslahat hareketleri hemen akabinde maârif ve idârî alana yayılmış, sonrasında bu değişim hareketlerinin tesirleri kademe kademe sosyal ve fikrî sahada kendini göstermeye başlamıştır. Bu bağlamda Tanzimat yenilikleri ile birlikte Osmanlı düşünce dünyasına birçok yeni kavram girmiş, Osmanlı aydınının bu kavramlara yönelik o günlerde başlattığı tartışmalardan bazıları günümüze kadar devam etmiştir. Bunlar arasında Batılılaşma, medeniyet, terakkî, hürriyet, vatan gibi mefhumlar en dikkati çekenlerdir. İncelememize söz konusu mefhumlar içinde en çok tartışma uyandıranlardan biri olan terakki kavramı ile başlanacaktır.

7.1. Terakkî Anlayışı

Terakkî kavramı Aydınlanma döneminde ortaya çıkan ilerleme (progress) kavramının XIX. yüzyıl Osmanlıcasındaki karşılığıdır. Osmanlı düşünce dünyasına XIX. yüzyılın ikinci yarısında giren terakkî kelimesi Batı medeniyetinin XIX. yüzyılda bilim, teknik ve hukuk alanındaki gelişimi ve aynı alanlarda Doğu toplumlarının geri kalmışlığını ifade etmek üzere kullanılmıştır.⁷⁶⁶

Tanzimât ve Meşrûtiyet dönemlerinde bir maârifçi ve tekke şeyhi olarak vazife yapan Ken'ân Rifâî terakkî konusuna ilgisiz kalmamış ve kavramı farklı bağlamlarda kullanmıştır. Rifâî'nin izahlarından Fransız diline ve Batı kültürüne aşinalığı nedeniyle ilerlemeci anlayışın tarihi ve felsefî boyutlarını asıl kaynaklarından takip ederek değerlendirebildiği anlaşılır. Rifâî, aynı zamanda İslâm geleneğinin terakkî anlayışı ve sürecine de vakıftır. Ancak Batılı anlamda ilerlemecilik ve ilerlemeci tarih anlayışını benimsemenin, geleneğin kendisi ile tenâkuz arzettiğini görebilmiş midir? Burada Rifâî'nin metinlerindeki terakkî kavramına odaklanılarak yukarıdaki sorulara cevap

⁷⁶⁶ Terakki düşüncesine Osmanlı fikir hayatına girişi ve temsilcileri için bkz. Ülken, a.g.e., ss. 70-80.

aranacak ve böylelikle şeyhin fikrî cephesinine nüfûz etmemize imkan verecek önemli bir anahtara ulaşılabacaktır.

Ken'ân Rifâî, terakkî kavramını ele alırken bu bağlamda çokça işlenen “bir günü diğerine denk olan kayıptadır” ifadesini değerlendirir. Ona göre insan daimî surette ilerlemeli, her konuda bir önceki günden öteye geçmelidir. Rifâî'nin bu hususta söylediği “bulduğun yerde kalma... ileri geç... geç de ne kadar geçersen geç... yoksa, ömrünün geçmesi, mezara yaklaşman olmasın” ve “yürü, dâima yürü! Eğer ölüm seni yolda iken yakalarsa, onu Allah bilir. Yeter ki dururken olmasın”⁷⁶⁷ şeklinde konuyla ilgili görüşlerini özetler mahiyettedir. Şeyh için terakkî öncelikle mânevî değerlerde ileri geçmek, şerden hayra, kötü huylardan iyi huylara ya da en genel anlamda nefisten ruha dönmektir.

Ken'ân Rifâî'ye göre âlem ve eşyâ için değişim ve gelişim mukadder olmakla birlikte her şeyin terakkîsi kendine göredir.⁷⁶⁸ Söz gelimi bir bitkinin terakkîsi tohumun aşıkâr olup meyvenin zuhûr etmesi ile gerçekleşirken, çocuğun terakkîsi yaşının icâbı olan halleri sırayla tecrübe etmek sûretiyle gerçekleşir.⁷⁶⁹ Genel anlamda insanın terakkîsi de dünyaya geldiği andan başlayarak Hakk'a kavuşuncaya kadar devam eden kesintisiz bir süreçtir: “Git, git, git nihâyet yok. Bulamazsın. Terakkî ettikçe Allah'tan gayrı mahbûb, maksûd yok. Onu bilirsin ve ona göre mülâhaza edersin.”⁷⁷⁰ İnsanın eşyâ ile irtibatı neticesinde bir mâlûmat ortaya çıkar ki buna terakkî denir. Şu halde eşyâ Hak tecellîsi olduğu ve tecellîye nihâyet olmadığı cihetle, oradan elde edilen ilme ve dolayısıyla terakkiye de nihâyet yoktur. Bununla beraber Rifâî terakkîyi tasavvufun temel meselelerinden biri olan tekâmül ile birlikte ele alır.

Ken'ân Rifâî mevcûdat âlemindeki her şeyin tekâmülde olduğu kanaatinindedir. Her şey bir noktadan bir başka noktaya devamlı surette ilerlemektedir. İnsan ise mânâ aleminden madde alemine düşmüş bir varlık olarak devamlı ilerlemeli ve aslî vatanı olan mânâ alemine dönmelidir. Şeyhe göre insanın aslına dönüşü bir yükseliştir. Ken'ân Rifâî konu ile ilgili görüşlerini, *Mesnevî* III. cilt şerhinde daha açık bir şekilde ifade eder. Rifâî toprakta yok olan tohumun, sonrasında tekrar yükselişini tasvir eden *Mesnevî* beyitlerinin şerhinde terakkî kelimesini tam da bu anlamda kullanır: “Demek oluyor ki

⁷⁶⁷ Rifâî, *Sohbetler*, s. 55.

⁷⁶⁸ a.g.e., ss. 165-326.

⁷⁶⁹ a.g.e., s. 379.

⁷⁷⁰ Yalçınkaya, a.g.t., s. 160.

tevâzû ve tenezzülden, bu cemâd mertebesinde olan şey ziyâde terakkî ve terfî' eylemiş oluyor."⁷⁷¹ Rifâî, cansız olduğu düşünülen gıdânın da insana karıştığında, aynı şekilde salih amele dönüşüp arşa yükseleceğini kaydeder. Ken'ân Rifâî için, bu anlamda terakkînin yönü ise tevhide yani Allah'ın birliğine doğrudur.⁷⁷² Bir başka deyişle terakkî parçadan bütüne ya da cüzden küllî olan varlığa doğrudur. Rifâî küllî varlık olan Allah'ın tecellîlerinin sonsuz olması nedeniyle terakkînin de sürekli bir durum olduğunun altını çizmektedir.⁷⁷³

Rifâî'ye göre insan bu dünyaya Allah'ı tanımak, bilmek ve ruhunu kemâle erdirmek için gelmiştir. "Tekâmül Allah'ın bir isminden diğer ismine yapılan yolculuktur. Sâlik, devamlı surette bir ilâhî ismin tecellîsinden diğer bir ilâhî ismin tecellîsine doğru terakkîdedir."⁷⁷⁴ Şu durumda sâlik, okuyup öğrendiği ile yetinmeyerek tevâzû içinde,⁷⁷⁵ âlemde Hakk'ın ayetlerini okumaya devâm etmelidir.⁷⁷⁶ İdrâk sahibi bir mümin, böylelikle her yeni tecellîde/şe'n,⁷⁷⁷ Allah'ın başka bir ismini görecek ve onunla ilgili bilgisini arttıracaktır.⁷⁷⁸ Şu halde Ken'ân Rifâî'nin, Batı felsefesinden ithal edilmiş şekliyle lineer/düzlemsel bir terakkîye değil, İslâm mânevî hayatının en temel bir prensibi olan mânevî ilerlemeye kıymet verdiğini söylemek mümkündür. Ken'ân Rifâî'de terakkînin yönü geleneksel yaklaşımdaki hâliyle döngüseldir.⁷⁷⁹ Esasen Rifâî'nin söz konusu yaklaşımı onun tarih ve zaman algısı ile de yakından ilişkilidir.

⁷⁷¹ a.g.e., s. 161.

⁷⁷² a.g.e., ss. 169-170.

⁷⁷³ Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, s. 486

⁷⁷⁴ Ekrem Demirli, "İbn Arabî'nin Akıl Eleştirisi: Tenzih ve Teşbih Arasında Allah'ı Bilmek", Bakü, *Doğu ve Batı: Ortak Manevî Değerler, Bilimsel-Kültürel İlişkiler Profesör Aida İmanquliyeva'nın Doğumunun 70. Yılı Anısına Düzenlenen İbnü'l Arabî Sempozyumu Makaleleri*, (2010), ss. 363-372; Ekrem Demirli, "İbn Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi", y.y., *Şark Felsefesi Problemleri*, S. 1, 2011, ss. 29-35.

⁷⁷⁵ Ayverdi, Araz, "Netice", *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 338.

⁷⁷⁶ Yalçınkaya, a.g.t., s. 161.

⁷⁷⁷ Rahman 55/29: "Göklerde ve yerde bulunanlar, (her şeyi) O'ndan isterler. O, her an yeni bir ilâhî tasarruftadır."

⁷⁷⁸ Kainatın ilâhî ayetlerle dolu olduğu düşünüldüğünde kişi çevresindeki nesnelere hem kendilikleri hem de ilâhî kökleriyle irtibatları açısından okumak suretiyle derinliği olan bir anlam dünyasında devamlı surette Hakk'ın bir isminden bir başka ismine doğru ilerlediği anlaşılır.

⁷⁷⁹ Geleneksel tarih anlayışı döngüseldir. Buna göre iyi ve mükemmel olan başlangıçtır. Dünya planında bu asr-ı saâdetde yaşamıştır, zaman ve mekan üstü düşünüldüğünde ise ezel alemindedir. Kara, Tanzimat ve Modernite döneminde İslamcılarının, terakkî fikrinin cazibesine kapılarak, medeniyetin ilerlemek suretiyle elde edileceği şeklindeki genel hükmü benimsediklerini ve imi birikimlerini İslâm'ın bu anlamda terakkiye mani olmayıp biakis teşvik ettiğini ispatlamak yolunda kullandıklarına işaret eder. İslâm'ın terakkiyi teşvik ettiğine yönelik dönemin yazınından örnekler getirir. bkz. İ. Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1: Metinler Kişiler*, s. 314.

Rifâî'nin zamanla ilgili görüşleri, geleneksel anlamda iyi ve güzel olanın, evrenin ve zamanın başlangıcında kaldığı, bir başka deyişle mânâ aleminde kaldığı şeklinde geleneksel zaman telakkisi ile çoğunlukla örtüşür. Burada da çizgisel olmayan yine döngüsel bir zaman ve tarih algısı ile karşılaşırız. Rifâî'nin bu görüşünü sûfî gelenekteki “el ân kemakân” anlayışı ile birleştirerek tarih konusunda derinlikli bir yaklaşım benimsediği görülür. Onun için zaman “benî İsrail zamanında -söz gelişi olarak söylüyoruz, yoksa zaman hep o zamandır”⁷⁸⁰ şeklindeki ifadesinden de anlaşılacağı üzere döngüseldir ya da tek bir andan ibarettir. Ken'ân Rifâî'ye göre her ne kadar bu dünyada gece ve gündüz birbirini takip etse de Allah katında zaman olmayıp hakikat mertebesinde akşam ve sabah yoktur. Ona göre zaman esasen insanın kendisi demektir.⁷⁸¹ Rifâî'nin tarihi bir hadiseyi ya da bir kıssayı aktarırken vurguladığı hususlardan biri de insan ve zaman özdeşliğidir. Tarih boyunca gerçekleşen hadiseler, Kur'ân'da bahsi geçen kıssalar ve insanlığın farklı devirleri bir anlamda insanın kendi serüveninin türlü safhaları gibidir. Zamanın bu tür bir yorumu, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevî*'sinde birçok yerde zikredilir. Rûmî dinlediğin kıssa senin kıssan, bu hikâyeye senin hikâyendir, şeklindeki ifâdeleriyle insan tabiatının değişmeyen taraflarına ve beraberinde anın sürekliliğine dikkat çeker.⁷⁸² Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin *Füsûsü'l-Hikem*'inde de benzer bir zaman algısı karşımıza çıkar. İbnü'l-Arabî'ye göre her bir peygamber kendi devrine yani zamanına has bir idrak seviyesini temsil eder.⁷⁸³

Ken'ân Rifâî zamanın izâfî olduğu kanaatinde. “Mâzî ve müstakbel dahî, umûr-i izâfiyedendir.”⁷⁸⁴ Ona göre insanlık tarihi baştan sona dünyaya gelip çekisini tamamladıktan sonra buradan gidenlerin türlü hikayelerinden ibarettir. Metafizik gerçeklikler ve eşyânın hakikati zamanın ilerlemesi ile gelişen ya da değişen şeyler değildir. Eşyâ Hak tecellîsidir ve her şey Hak ile kaimdir. Bu mesele onuncu asırda böyle olduğu gibi, Rifâî'nin deyişiyle “yirminci asırda da böyledir”.⁷⁸⁵ Ken'ân Rifâî, zamanın ilerlemesiyle insanın daha mükemmel bir hayata ulaşacağı şeklindeki

⁷⁸⁰ Rifâî, “Sohbetler”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 362.

⁷⁸¹ a.g.e., s. 527.

⁷⁸² Rumî, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, C. 5-6, s. 534; Rumî, a.g.e., C. 3-4, s. 330.

⁷⁸³ Ebu'l-Alâ Afîfî, *Füsûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 433; İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008, ss. 258-264.

⁷⁸⁴ Yalçınkaya, a.g.t., s. 184.

⁷⁸⁵ a.g.e., s. 167.

yaklaşımı reddeder. Ona göre zamanın ilerlemesi ve asırların birbirini takip etmesi insanlığa saâdet getirmek için müstakil olarak yeterli değildir.⁷⁸⁶

Ken'ân Rifâî'ye göre XIX. yüzyılda bir inanç gibi bağlanılan terakkî/progress düşüncesinin sağlaması XX. yüzyılda yapılmıştır. Rifâî için I. ve II. Dünya savaşları, ilerlemeci söylemin geçersizliğinin en açık bir göstergesidir. Ona göre zamanın ilerlemesi ve teknik buluşların artması, ümit edildiği gibi insanlığı daha iyi bir konuma getirmemiş bilakis onun vahşet tarafını bilemiştir. Rifâî'nin bu kanaati “iyice bildiğimiz bir şey varsa, maddî ilerlemelerin netîcesi, insanları daha süratle ve kütleler hâlinde öldürecek vâsıtaları çoğaltmakta ve geliştirmektedir”⁷⁸⁷ ifadesinden açıkça anlaşılır. Şeyh teknik ilerlemelerin nefsanî arzuların hizmetine verilmesinin acı neticeler doğuracağına dikkat çekerke, aynı maddî imkanların insanın alemi ve kendini bilmesi için vesile olacak şekilde kullanımını ise anlamlı bulur.

Ken'ân Rifâî için ilim ve fende terakkînin anlamı ya da fonksiyonu nedir? Ken'ân Rifâî'nin konuyla ilgili genel yaklaşımlarından anlaşıldığı üzere ilim ve fende terakkî, insanın kendini bilme ve nefsini kemale erdirme sürecinin tabii bir sonucu olarak zuhûr eder. İnsan kendini ve rabbini tanıma, âfakta ve enfüsteki ayetleri okuma kasdiyle âleme yöneldiğinde eşyânın üzerindeki perdeleri de kaldırmaya başlar. Böyle bir yönelişin semereleri ise hikmete uygun olarak kullanılması hâlinde insana hizmet edecek maddî icadlar ve buluşlardır. İnsan Kur'ân mushafının ayetlerini okumakla mükellef olduğu kadar kendi nefsinde ve âfâka yazılmış olan ayetleri okumakla da mükelleftir. İnsan bu emre itaat ederek âfaktaki ayetleri okudukça eşyânın üzerindeki esrâr perdesi aralanır ve ortaya çıkan bilgiden yine insanın dünya ve ahiret saadetine vesile olacak ürünler ortaya çıkar. Bu süreçte ilim ve fen alanında kaydedilen ilerlemeler bu açıdan insanın nefsinde bilme ve alemdeki ayetleri okuma tecrübesinin doğal bir neticesidir: “Şu halde bu sathî vücûd ilminden ileri geçip bilinecek ve ihtisas peyda olunacak ne ilimler, ne hakikatler vardır ki insan olana bununla da kalmayıp asıl maksut olan, kendini bilmek ilmine sahip olmak gerektir.”⁷⁸⁸ Maddî ilerleme denilen şey âlem aynasındaki âyetleri okumak ve onlarla yine insanın yaratılış gâyesine uygun işler yapmaktır. Şeyhin ifadesiyle: “Refah ve rahatın âmili nedir? Kendini bilmek ve

⁷⁸⁶ a.g.e., s. 184.

⁷⁸⁷ a.yer.

⁷⁸⁸ Rifâî, “Sohbetler”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 473.

kimseyi incitmemektir.”⁷⁸⁹ Teknik vasıtasıyla elde edilen refah burada Ken’ân Rifâî için gâye değildir. Ona göre asıl gâye insanlık hakikatine ulaşma yolunda ilerleme kaydetmektir. Kendini bilme gayreti esnasında ortaya çıkan ürün ise, insan için emeğinin hakkı olan ve yine ona bu yolda hizmet edecek bir vasıttan ibarettir. Rifâî’nin gaye edinilmemek şartıyla fen ve teknik alanındaki ilerlemeleri olumlu telakki edildiği anlaşılmaktadır.

Ken’ân Rifâî insanın maddî ve mânevî ilerlemeyi birlikte götürmesi gerektiği kanâatindedir.⁷⁹⁰ Esâsen onun anlayışında ilerleme mânevî anlamda alındığında maddî ilerlemeyi de intâç etmektedir. Yalnız teknik ilerleme hedeflendiği takdirde, bu durumun bir süre sonra her iki anlamda da terakkîye mani olması kaçınılmazdır. Ken’ân Rifâî sadece teknik alandaki gelişmeyi terakkî olarak görenlerin içinde bulunduğu yanılgıyı anlatmak için eski hakîmlerin gözüyle XX. yüzyıla bakar ve şöyle sorar: “Bu büyük insanlar, şu terakkî ve tekâmül devrinde gelmiş olsalardı acaba ne derler ve ellerini başlarına koyup nerelere kaçarlardı?”⁷⁹¹ Rifâî fen ve teknikte ilerlemeyi adeta bir din edinmiş çağın insanı için endişelidir. Ona göre ilerleme anlayışı maneviyatsız kalmış ve bu nedenle bir tür tüketim yarışına dönüşmüştür:

“Beşer tabiatı öyle bir dağınık, karışık ve çözülmöz bir muammadır ki her taraftan bizi saran esrârın, şüphe yok ki en büyüğüdür. Bu fikre dayanarak bugün dünyânın en pozitif riyaziyecilerinden Sir Edington bile bütün yirminci asır keşiflerinin bizi mistisizme götürdüğünü iddia ediyor. Artık şuna kanâat getirdik ki ilim ne kadar terakki ederse etsin, bu sınırları keşfedebilmesine imkân yoktur. Bu sınırlar bâki kaldıkça da din bâki kalır.”⁷⁹²

Şeyhe göre eşyâ Hak tecellîsidir. İnsanın eşyâ ile yani fizik aleme irtibatı, onu tecellînin kaynağında eriştiremeyeceğinden metafizik âlem daima gizemini koruyacaktır. Ken’ân Rifâî, “o nedenle sınırlar bâki olduğu sebeple din de bâkidir”⁷⁹³ derken konuyla ilgili nihaî kanâatini de ortaya koymuş olur.

⁷⁸⁹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 423.

⁷⁹⁰ a.g.e., s. 280.

⁷⁹¹ a.g.e., s. 378.

⁷⁹² a.g.e., s. 462.

⁷⁹³ a.g.e., s. 412.

7.2. Modern Bilime Yaklaşımı

XIX. ve XX. yüzyıl bilim algısı insanı içinde bulunduğu tabiatın üstün ve ona hakim bir mevkiye yerleştirmişti. İnsan, mutlak hâkimi olduğunu düşündüğü âlem ve eşyâ üzerinde dilediği gibi gözlem ve deney yapıyor, elde ettiği bulguyu analiz ederek bir mâlumata ulaşıyor ve o malumatı da fennin konusu haline getiriyordu. Bütün bu bilgi edinme sürecinin nihâî gayesi ise esasen, ticaret metaı olarak işletilebilecek bir ürün ortaya koymaktı ki bunun neticesinde bilgi, büyük ölçüde ihtiyaçları temin için bir tür araca indirgenmiş durumdaydı. Böyle bir yaklaşım ise, bilgiyi hakikatle özdeşleştiren ve insan için bilgiyi nihâî gaye olarak gören geleneksel bilgi anlayışının bütünüyle değişmesi anlamına gelmekteydi.

Ken'ân Rifâî'nin tabiat ve insan anlayışında ise geneleksen prensipler ön plandadır.⁷⁹⁴ Rifâî'nin savunmacı bir yaklaşımla değil fakat kadim bir anlayışın modern dönemdeki temsilcisi hüvetiyle dikkat çektiği hakikat şudur: Tabiat, hayy ve kayyûm olan Allah'la kaimdir ve cemâd yani cansız olarak düşünülen eşyâ da ilâhî hayat ile dolu yani hayat sahibidir.⁷⁹⁵ Rifâî bu prensibi izah ederken çoğunlukla Niyâzî-i Mısırî'nin "haktan a'yân bir nesne yok, gözsüzlere pinhân imiş"⁷⁹⁶ beyitine atıfta bulunur. Ona göre insan gibi eşyâ da canlı olup her ikisi üzerinde de mutlak hâkim Allah'tır. Şu halde Allah istediği ve izin verdiği takdirde -insan müdahalesi olmaksızın- her şey mümkündür. Ken'ân Rifâî'nin konuyla ilgili ifadelerine bakıldığında aydınlanma düşüncesinin devamı olan insan ve tabiat anlayışını reddettiği, insan, âlem ve Tanrı irtibatına yönelik görüşlerinde bütünüyle İslâm tasavvuf geleneğine bağlı kaldığı görülmektedir.

XIX. ve XX. yüzyılın bilim algısı eşyâ üzerinde mutlak hakim olan insanın araştırma ve tetkiklerine dayanırken; Rifâî Hak tecellisi olarak gördüğü eşyâ üzerinde insanın mutlak hakimiyetini reddederek bu kanalla elde edilen bilginin geleneksel anlayışla çatıştığını ve yetersiz olduğunu ortaya koyar.⁷⁹⁷ Ken'ân Rifâî yüzyılın

⁷⁹⁴ Şeyhe göre, âlem ve eşyâ, Allah'ın büyüklük ve kudretinin temâşa edildiği bir aynadır. İnsan tabiat ve eşyâya yaklaştıkça, orada Hakk'ın kudretini ve sanatını müşâhede ederek kendi acziyetini duyar bu durum onda kulluk ve insanlık şuurunu uyandırır. Yalçınkaya, a.g.t., ss. 167-168.

⁷⁹⁵ a.g.e., s. 229.

⁷⁹⁶ Niyâzî-i Mısırî, *Türkçe Şiirleri*, Malatya: Malatya Belediyesi Kültür Yayınları, 2004, s. 109.

⁷⁹⁷ Dolayısıyla zâhirî delillere istinad ederek Kur'an'daki mucizeleri reddetmek cahilliktir. Rifâî'nin bu tür şeyleri reddetmeyi asrın icaplarından sayanlara yönelik eleştirileri *Mesnevî* beyitlerinin şerhinde karşımıza çıkmaktadır. Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin *Mesnevî*'sinde, aynı konu bağlamında eleştirilen zümre zâhir uleması olarak addedilen muteziledir. Yalçınkaya, a.g.t., ss. 210-211.

pozitivist bilim adamını ve yaygın bilim anlayışını eserlerinde ustalıkla eleştirir. Bu gayeye yönelik olarak Ken'ân Rifâî, Rumî'nin zâhir ulemasına eleştiriler yönelttiği beyitleri değerlendirirken pozitivist bilim adamlarına yönelik kritiklerde bulunur.⁷⁹⁸ Bu anlayışta olan bilim adamlarını, “ilim ve fennine güvenenler” tabirini kullanarak hicveden⁷⁹⁹ şeyhe göre, delil ve ispat ile ilim yapan ve bunun dışında bir yöntem tanımayan bu zümre bütünüyle gaflettedir. Rifâî söz konusu anlayışa mensup bilim insanlarını, “mütefennin” olarak adlandırır ki onun lügatinde mütefennin, teknik mâlûmâta sâhip olmakla eşyânın sırrını çözdüğüne kâni olan mağrûr kimse anlamındadır.⁸⁰⁰ Bu zümre tabiatın bilgisine sahip olduklarından, tabiatın sahibine muhtaç olmadıkları düşüncesindedir. Rifâî durumu eleştirerek, modern bilimsel metodlarla elde edilen mâlûmâtın da Allah'ın lütfettiği bir nimet olan aklın eseri olduğuna dikkat çeker. Ona göre akıl insandan bir lahza alınacak olsa, elde edilen bilgi ve ürün bir anda yokluğa karışacaktır. Akıl ile diğer canlılardan ayrılan insan, bu yetisini kaybedecek olsa, bir anda söz ve işine itibar edilmeyen basit bir mahluk seviyesine iner. Ken'ân Rifâî'ye göre fen bilgisi eşyânın sûretleri hakkındaki mâlumattan itibaren olup eşyânın zâhirinde kalan ve hakikatine nufûz etmeyen bu bilgi cehâletten farklı değildir. Maddenin zâhiri ve fizik yapısını araştırırken bâtinî tarafını ihmal edenlerin meşguliyeti ilim değil yalnızca malumat toplamaktan ibarettir. Böyle bir anlayışla çalışan âlimin ise hamaldan farkı yoktur. Ona göre gerçek ilim aslını yani kendini bilmek, başka bir deyişle işin başını gördüğü gibi sonunu yani ahireti de bilmektir. Ken'ân Rifâî'nin aşağıdaki ifâdeleri bu husustaki kanaatlerini özetler mâhiyettedir:

⁷⁹⁸ Mutezile Allah'ın adalet vasfı sebebiyle kullarına zulmetmeyeceğini düşünüyordu. Yaptıkları ihtiyârî fiillerin Allah tarafından kendilerine verilen hür iradeleriyle yaptıklarını aksi takdirde kulun cebr altında yaptığı şeylerden sorumlu tutulmasının Allah'ın adaletiyle çelişeceğini iddia ediyorlardı. Mutezile'nin beş esasından *el-adl* prensibi hakkında daha fazla bilgi için bkz. A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993, s. 306.; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi, 1993, s. 175.

⁷⁹⁹ Bu tür hicivler Mesnevî beyitlerinin şerhinde sıkça görülür. *Mesnevî*'de Hz. Musa kıssalarından, asanın ejder olması ile ilgili bölümün şerhinde özellikle bu durum öne çıkmaktadır. Zira Mûsa (a.s.)'ın asasının bir çöp iken türlü sûretlere girmesi yüzyıl insanının kolayına kabul edebileceği bir şey değildir. Yâda Hz. İbrâhim (a.s.)'ın ateşe atıldığı halde ateşin ona tesir etmemesi zâhir ulemasına göre ilmî olarak izah edilemez. Ken'ân Rifâî aynı şeyin Rifâî dervişeri için de geçerli olduğunu, ateşin bir bu dervişelri tanıyarak yakmadığını ve bilim ile bunu açıklamanın mümkün olmadığını söylemektedir. bkz. Yalçınkaya, a.g.t., ss. 210-211; Rifâî, *Mesnevî Şerhi Notları*, C. III, D. IV, s. 34b.

⁸⁰⁰ Yalçınkaya, a.g.t., ss. 157-158.

“Canımı bilmek yalnız rûhun emr-i İlâhî ve nefha-ı Rabbânî olduğunu bilmek değil, belki canının Rabbi ile kâim olduğunu ve onun kemâl-i karîni bulmasını ve ondan dâimâ feyz-i nûr aldığını, ona mazhar-ı mir’ât olduğunu ve onun evsâf-ı ahlâkıyla muttasıf olduğun yakînen bilmesi demektir.”⁸⁰¹

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere, Rifâî’ye göre bilgide esas olan, insanın kendini yani aslını bilmesidir. Alim de aczini bilmek suretiyle Rabbi’ni tanıyan ve bilen kimsedir. Ken’ân Rifâî’ye göre, pozitivistimin üstüne bina edildiği delil getirme (evidentialism) metodu, hakiki bilgi için yeterli değildir. Zira şeyhe göre delilleri yaratan Allah, onları yok etme irade ve kudretine de sahiptir. Ken’ân Rifâî XX. yüzyılın bilim anlayışına meydan okurcasına, sohbetlerinde delil ve ispatla çözümlenemeyecek mucize ve keramet gibi olağanüstü vakalara yer verir.

Gerçekten de Rifâî, dönemin genel bilim algısına ters olarak, olağanüstü ve bilim tarafından açıklanamayan hadiselerin olabileceği görüşündedir ve bunu çeşitli vesilelerle dile getirir. Şeyh, herşeyin akıl dairesinde izahının mümkün olduğunu düşünen ve akıl ötesi/fizik ötesi alem ile ilâhî kudreti inkar eden zihniyete, bu tür örneklerle itirazda bulunur. Rifâî’nin çağdaşı olan İslâm alimleri arasında, delilsiz bilgiyi reddedenler mevcuttur. Bu anlayışta olan İslâm düşünürleri arasında büsbütün mucize ve kerameti reddedenler olduğu gibi, keramet ve mucizenin ilmen izahını gerekli görenler de mevcuttur. Rifâî, bu tür yaklaşımların bulunduğu bir dönemde keramet ve mucizeyi savunduğu kadar havarık cümlesinden, izahı kabil olmayan hadiselerin dahi olabileceğini de kaydeder. Şeyh buna örnek olarak, tevâtür seviyesine ulaşmış söylemlere -akıl dışı da görünse- itibar edilmesi gereğine dikkat çeker.⁸⁰² Ken’ân Rifâî özellikle Rifâî âyinlerindeki olağanüstü uygulamaları bu açıdan değerlendirme gereği duyar: “Efendiler yirminci asırdaysız, bunlar olur mu dersiniz işte bu havârıkı Cenâb-ı Hak bu asırda da Hazret-i Pîr Ahmed-er Rifâî Hazretleri’nin evlâtlarından zuhûrunu aklın hâricinde olarak kemâl-i hayretle temâşâ ettiriyor.”⁸⁰³

⁸⁰¹ a.g.e, s. 231.

⁸⁰² Rifâî’nin İspanya Kraliyet ananesindeki bir rivayeti aktarması buna örnek olarak verilebilir. İspanya’da bir kilit varmış. Kraliyet an’anesinde ötedenberi bunun açılmaması adetmiş. Bu kilit açıldığı takdirde İspanya’nın zevale ereceği kanâati mevcutmuş.” yahut I. Dünyâ savaşının sebebini tarih ilmi farklı açıdan değerlendirirken, Rifâî konu ile ilgili bir tevatürü zikretmekten çekinmez: Savaş öncesinde üç lider bir kibritten sigara yakmışlardır. Halk arasında yerleşik olan inanca göre bir ateş üç kişi istifade ederse aralarında mutlaka kavga kopar. Nitekim harb bu vakadan sonra patlak vermiştir. Rifâî, *Sohbetler*, ss. 12-13.

⁸⁰³ Yalçınkaya, a.g.t., s. 211.

Ateşin Rifâî dervişini tanıyarak onu yakmadığını kaydeden şeyh, içine giren derviş için ateşin ateda bir gül bahçesine dönüştüğünü söyler:

“İçine girse ona gülzâr oluyor. Kılıç, topuz câmid iken ona te’sir etmiyor, işte bunlardan anlıyorsunuz ki binlerce sene evvel demek oluyor ki cemâdât Hak cânibinde hayydır. Binâenaleyh ey münkir, inanmaz isen gel gözünle gör Allah için asır yok. Yirminci asırda o, onuncuda da o. Evvel de âhir de o; zâhirde o bâtında o. Ezelîdir, ebedîdir, hâsılı kudret-i kuvvet-i sübhânî dâimâ mevcûd.”⁸⁰⁴

Rifâî’nin özellikle mûcize ve keramet türünden hallere bu derece vurgu yapması pozitivistimin revaçta olduğu bir dönemde tasavvufî düşüncenin yöntem farkına dikkat çekmek içindir.

7.3. Medeniyet Anlayışı

Ken’ân Rifâî terakkînin mânevî planda gerçekleşmesi hâlinde ilim, fen ve medeniyette ilerlemenin de mümkün olacağı düşüncesindedir. Ona göre medeniyet mânevî olarak ilerleyen kabiliyetli ruhların kendi varlıklarından taşarak çevrelerini tesir altına almaları neticesinde tesis olan bir yapıdır. Ken’ân Rifâî ferdi anlamda tekamül ve terakkîyi, kişinin ahlâkının güzelleşerek tutarlı bir iç dünyaya kavuşması ile özdeşleştirirken, ictimâî anlamda terakkîyi ise bir medeniyetin kendi içerisinde ahenkli ve huzurlu bir yapı arzemesi ile özdeşleştirir. Rifâî için Batı’nın teklif ettiği anlamda yalnız teknik alanda ilerlemek -metafizik temelleri de bulunmadığından- neticeleri bakımından medeniyetten ziyade vahşeti hazırlamaktadır.

Medeniyetin öncelikle insanlık ve İslâmiyet icâbı bir keyfiyet olduğunu düşünen Ken’ân Rifâî, Osmanlı aydınları arasında Batılılaşma hareketleri ile birlikte telaffuz edilmeye başlanan Batı Medeniyeti tabirinden oldukça bîzârdır. Ona göre Batı’dan örnek alınması gerektiği söylenen, temizlik, tertip, düzen gibi hususiyetler İslamiyet’in icâbı haller olduğu cihetle bunları Avrupa’dan ithal etmeye ihtiyaç yoktur: “Şeriat-ı celîle-i Muhammediye ..medeniyeti âmirdir.”⁸⁰⁵ “Medeniyet ve bütün güzellikler İslâmiyet’tedir.”⁸⁰⁶ Müslüman temizliğine özen gösteren, toplum düzenini bozacak şeylerden imtinâ eden, yalnız kendi hayrını değil toplumun da hayrını düşünerek bu

⁸⁰⁴ a.g.t., ss. 210-211.

⁸⁰⁵ a.g.t., s. 160.

⁸⁰⁶ Rifâî, *Sohbetler*, s. 183.

yolda çalışan kimsedir. Bu yöndeki çalışması onun imânının neticesidir. Zira Hz. Peygamber'in konu ile ilgili buyruğu bunu gerektirir: İmânın en küçük bir işâreti yoldan geçerken halka eziyet olacak bir şeyi kaldırıp bir kenara koymak olduğuna göre imânın kemâli bir medeniyeti bütünüyle ihyâ edecek güzel davranışları intaç edecektir. Rifâî hayâ ile iman ilişkisine de dikkat çekerek haya ve edeb gibi meziyetlerin insanlığın hayrına vesile olacak birçok güzel işin temelini teşkil ettiğini kaydeder. Bu ve benzeri izahlarından Ken'ân Rifâî'nin medeniyet mefhumu ile vicdân ve imân arasında bir ilişki kurduğu anlaşılır. Ona göre medeniyet selîm kalp sahibi müminlerin çevresinde tesis olunan manevî bir yapıdır.⁸⁰⁷

Rifâî'ye göre XX. yüzyılda medeniyet icabı denilerek yeni bir şey gibi Batı'dan ithal edilmeye çalışılan unsurar esâsen İslâmiyet'in icâbıdır ve geleneğimizde mevcûttur. Sağdan yürümeyi, yeni bir uygulama telakki ederek İsviçre'den öğrendiğini söyleyen bir talebesine Peygamber (s.a.s.)'ın, "sağı ihtiyâr ediniz" hadisini hatırlatması bu sebeptir. Ona göre İslâm tarihi medeniyetin en veciz örnekleri ile doludur. Rifâî bu noktada, İslâm geleneğini ve kendi mirasını hakkıyla bilmek gerektiğine vurgu yapar. Nitekim Batı düşüncesine ait medeniyet söylemlerinin, XX. yüzyılda arka arkaya baş gösteren savaşlarla birlikte kuru bir iddiadan ibâret olduğu anlaşılmuştur. Yıllarca ilim ve teknikte gelişmek suretiyle medeniyete doğru ilerlediği sanılan Batı, bu ilerleyişi ile insanın tekâmülüne değil, vahşetin tekâmülüne vesile olmuştur. Batı'nın terakki dediği şey insanın nefsânî arzularının ilerlemesi demektir. Nefis ise böyle bir başı boşluk içinde devam ettiği taktirde kırkinci asıra da ulaşsa, bulacağı şey ancak vahşice bir tekâmüldür. Şeyhin ifadesiyle böyle bir medeniyet "dünyâyı harâbiyete götüren medeniyet!"tir.⁸⁰⁸ Ken'ân Rifâî'ye göre, insan nefsi terbiye edilmedikçe gerçek anlamda bir medeniyet kurmak mümkün değildir.

Ken'ân Rifâî'ye göre medeniyet iddiasında bulunan Batı, bu hâliyle bir nefis medeniyeti kurmaya teşebbüs etmiş, neticede ise insanlığı yok etmesinden korkulacak bir kaosun içine düşmüştür. Onun düşüncesinde bir nefis medeniyeti olan Batı'nın güç sahibi olma hırsıyla yaptığı ileri hamleler insan ve toplum bünyesinde bir düzen oluşturmaya vesile olmaktan çok insanlığın o güne kadar ortaya koyduğu güzelikleri de yakıp yok etmiştir.⁸⁰⁹ Rifâî her an bir savaş ve huzursuzluk peşinde olan Avrupa

⁸⁰⁷ a.g.e., s. 160.

⁸⁰⁸ a.g.e., s. 410.

⁸⁰⁹ Rifâî, "Sohbetler", *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, ss. 377-378.

devletleri bu halleriyle âleme, cemiyete, ailelere, çoluk çocuğa, gence ihtiyara huzur bırakmadığı kanaatindedir. Bu halden bîzar olan Rifâî sorar: “Söyleyin Allah aşkına insan denilen mahlûk bu mudur? Bütün mevcûdatın kuvvetleri, zübdesi olan bu hilkat şaheseri, âbide-i ulûhiyet bu mudur?”⁸¹⁰ Bu soruya Rifâî’nin cevabı olumsuzdur. Dünyâ medenileşmek niyetiyle gösterdiği bu vahşet nedeniyle günden güne kendi sonunu hazırlayarak aslında ibtidâî günlerine dönmeye hazırlanmaktadır. Şeyh burada ibtidâ yani başlangıca dönüşün bir nevi dünyanın sonu anlamına geldiğini kaydeder. Ona göre insanlık kendi elleri ile ortaya koyduklarını yakıp yok ederek kendi sonunu getirme tehlikesi içindedir. Ken’ân Rifâî’nin burada başlangıçtan kasdı insanlığın henüz dünyâyı mâmur etmediği ibtidâî dönemdir.⁸¹¹

“Evet, bu nasıl insanlık? Birbirlerinin boğazlarını kesip kanlarını akıtıyor, bu kadar senelerden beri vücûda getirdikleri mamureleri vîran ediyor, bir anda mahvedip hânümanları söndürüyor, yekdiğerlerini boğazlayıp kanlarını içerek bunu kendilerine iftihar ve zevk addediyorlar. Demek oluyor ki bu adamlar insanlık mefhumundan ne kadar uzak bulunuyorlar. Bunların hayâtı bir cidal ve daimî bir can çekişmeden ibarettir. Halbuki insanlık mefhumunu bulmak için gerek bir fert olsun, gerek bir millet olsun bu hayvan sıfatlarından geçip mutlak kendi varlığını arayıp bulmak, kendi yüksek benliğine kavuşmak ve dolayısıyla buraya kendini bir sebep ve hikmet tahtında göndermiş olan Allah’ını bilmek, bulmak, görmek ve bu suretle huzûr-ı kalp elde ederek iki cihanda da mesut olmak lâzım gelir.”⁸¹²

Yine ifâdelerden anlaşıldığı üzere Rifâî için medeniyetin ölçüsü, bir milletin sahip olduğu maddî imkanlar ve refah olmayıp bir topluluğun ortaya koyduğu ahenk, birlik ve huzur gibi mânevî değerlerdir. Onun anlayışına göre medeniyet denilen terkip, tevhid, imân, ihsân ve hayâ gibi değerlerin etrafında, bir başka deyişle bu değerlerin müşahhas ifâdesi olan kâmil insanların etrafında kurulabilir.⁸¹³

⁸¹⁰ a.g.e., s. 509.

⁸¹¹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 498.

⁸¹² a.g.e., ss. 508-509.

⁸¹³ Ken’ân Rifâî medeniyet adına yapılan hamlelerden son derece bîzar olduğunu sohbetlerinde çeşitli ifadelerle dile getirmektedir. Özellikle terakkî ederek günden güne daha iyi bir toplum yapısına sahip olunacağını iddia eden pozitivistlere karşıdır. Bununda August Comte’un üç hal teorisini açıkça çöküşünü ortaya koyan dünya savaşları ile ispat edildiği kanaatindedir. Konu ile ilgili izahları için bkz. Rifâî, *Sohbetler*, s. 459.

Ken'ân Rifâî'nin XX. yüzyılda “inşallah, maşallah” gibi, cüz’î iradenin Hakk’ın iradesine teslim edilmesini dile getiren ifadeleri sarfetmekten çekinenleri uyarmaktadır. Ona göre her iş her asırda Allah’ın iznine tabi olduğu ve her devirde O’nun iradesi hakim olduğu için bu tür durumlarda inşallah demek gereklidir.⁸¹⁴

“Bir züppeyi otomobil çiğneyecek imiş. Gazeteciler nasıl kurtuldunuz demişler. O da demiş ki, evvelâ şöförün mahâreti, sâniyen tesâdüfün mürüvveti ile kurtuldum.” Dîni istihkâr, milliyeti istihfâf etmek. Züppelik bu imiş. Hâkim dâimâ Allah’tır. “الحكم لمن الله غلب، الحكم لله” vardır. A hâin.. Allah’ın inâyetiyle kurtuldum desen ne olur? Bu kadar milyon halkın taptığı Allah’ı inkâr mı ediyorsun? Hâkim dâimâ Allah’tır.”⁸¹⁵

“Bâyezid-i Bestâmî Hazretleri buyuruyorlar ki: “Eğer arş-ı muhît yüz bin kere büyük olarak ârifin kalbi köşelerinden birine vaz’ olsa, bu köşe onu hiç duymaz bile.” Yirminci asırda neler söylüyor demeyiniz. Hakikat “lâ-yetegayyer” dir. Kânûn-ı ilâhî değil yirminci de bin yirminci de böyledir.”⁸¹⁶

Buradan da anlaşılacağı üzere Ken’ân Rifâî medeniyet ile dinî inançları bir türlü bağdaştıramayan çağın insanına karşı eleştirel bir yaklaşım içindedir.

7.4. Siyasî Görüşü

Bu başlık altında Ken’ân Rifâî’nin siyâsi görüşünü anlamamıza imkan verecek şekilde dönemin siyasî çağrışımı olan vatan ve hürriyet kavramları ile idârî alanda terakkî hakkındaki görüşleri incelenecektir. Bu saydıklarımızdan vatan mefhumu Osmanlı düşünce dünyasına Tanzimat döneminde Namık Kemal (ö. 1888) ile birlikte girmiştir. Ken’ân Rifâî’nin vatan mefhumu üzerine tefekkür süreci ise küçük yaşta vatan toprağını terkederek Filibe’den İstanbul’a göç ettiği dönemlerde başlamıştır. Bu döneme ait bir hatırayı yukarıda aktararak tahlil etmiş ve bu bağlamda Rifâî’nin memleket ve vatan gibi kavramalarla öncelikle tecrübî olarak temas ettiğine değinmiştik. Öte yandan Rifâî ilerleyen yıllarda bu mefhumların tasavvufî anlamlarını da çeşitli eserlerinde ele almıştır.⁸¹⁷ “Canlar Vatani” adlı şiiri bunun en açık

⁸¹⁴ Rifâî, *Mesnevî Şerhi Notları*, C. III, vr. 25a.

⁸¹⁵ Yalçınkaya, a.g.t., ss. 144-145.

⁸¹⁶ a.g.t., ss. 225-226.

⁸¹⁷ Rifâî, *Sohbetler*, s. 382-383, 461

örneklerinden biridir: “Canlar vatanından kopup hicrân ile geldim.”⁸¹⁸ Bu ifâdelerin ünlü sûfî Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî (ö. 295/908) “görmez misin? O beni nasıl vatanımdan koparıp yollara düşürdü” ifadesiyle benzerlik arz ettiği söylenebilir.⁸¹⁹ Diğer yandan şeyhe göre insan nefsinde yani varlığında vatanın sembolü ise insan vücûdudur. İnsan öncelikle kendi vücûdunu bir vatan ve memleket olarak görmeli, orada adâlet ve dengeyi tesis etmelidir. Kişi bunu gerçekleştirdiği nisbette harici alemdeki memlekette de bu prensipleri tesis edip yaşatabilecektir. Şeyh bu manayı şu sözleriyle dile getirir: “Her şeyin düzelmesi, insanın kendi düzelmesine bağlıdır. Bir insan kendi vücûdundaki tebaanın ihtilâl ve isyanlarına karşı koyamazsa halk ile hüsn-i muaşeretini nasıl temin eder? Kendine hayrı olmayanın başkasına hayrı olur mu?”⁸²⁰ Dönemin vatan mefhumu ile birlikte anılan bir başka kavramı da hürriyettir. Burada Rifâî'nin konuyla ilgili görüşlerine kısaca temas etmek faydalı olacaktır.

Ken'ân Rifâî'ye göre hürriyet anlam katmanlarına sahip bir kavram olup hakikî maânâsı nefsin elinden kurtulmaktır. Nefsin elinden kurtulmak ise ancak Allah'a kulluk ile mümkündür. Şeyh için gerçek hürriyet nefsin arzularına karşı çıkarak Allah'ın iradesine tabi olmakla mümkündür. “Zîra şâh-ı dîn olmak, o hazrete bende ve efkende olmak ve cân-u bâşı anın uğrunda ve târik-i Hakk'ta fedâ kılmaktır.”⁸²¹ Hürriyet bir başka yerde aklın sebeplerden kurtulması şeklinde izah edilir. Rifâî akıl melekesinin sebepleri görme özelliği nedeniyle ilâhî hakikate doğrudan ulaşma hususunda zayıf olduğunu kaydeder. Ancak ilâhî ya da küllî akıl ile birleşmiş olan akıl sebepler zincirinden kurtularak hürriyetine kavuştuğu için bu tehlikeden korunmuştur. Ken'ân Rifâî için hürriyet özgürlüğün sınırlarının çizilmesi durumunda bir anlam ifade eder. Kişinin hür olarak iş görmesi sınırlamaların olması durumunda bir anlam ifade eder. Rifâî bu hususun anlaşılması için bir boksörün durumunu örnek verir. Boksör'ün ringde iken belli sınırlar dahilinde rakibine vurma hürriyeti vardır. Ancak ringi kaldırırsan vurma özgürlüğü de elinden alınmış olur.⁸²² Rifâî hiç bir sınır olmaksızın uygulamaya konulan hürriyetin de bir anlamı olmayacağı düşüncesindedir.

⁸¹⁸ Rifâî, *İlâhiyât-ı Ken'ân: İlâhî ve Manzûmler*, s. 154.

⁸¹⁹ Vatan kavramı hakkında sûfîlerin görüşleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “Vatan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 2012, C. 42, ss. 563-564.

⁸²⁰ Ken'ân Rifâî'den nakil ile, Ayverdi, Araz, “Din ve İman Anlayışı”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 171.

⁸²¹ Rifâî, *Mesnevî Şerhi Notları*, C. III, D. IV, vr. 44b-45a.

⁸²² a.g.e., vr. 47a-47b.

Burada konuya kısa bir ara vererek Ken'ân Rifâî'nin eserlerini,dönemin siyasî mevzu ve mefhumlarına yer vermesi açısından değerlendirmek istiyoruz. Şunu söylemek gerekir ki siyâsî görüşlerini tespit amacıyla Rifâî'nin metinleri incelendiğinde değerlendirilecek çok fazla bir malumat ile karşılaşılmaz. Özellikle sohbet notlarında bu tür ifadelerin yer almamasından anlaşıldığı üzere devrin hassasiyetinden dolayı şeyh siyasî meselelere sohbetlerinde yer vermemektedir. Sohbetlerinde bu tür mevzuların yer almaması Rifâî tarafından dönemin genel karakteri olan otosansür mekanizmasının işletilmiş olması ile ilişkili olabileceği gibi not tutan öğrencileri tarafından da aynı sansür anlayışının uygulanması da ilgili olabilir. Ayverdi'nin ifâdelerinden anlaşıldığı üzere Rifâî siyâsetin ancak ehli olan kimseler tarafından hakkıyla yapılabileceğini düşünerek kendi alanını eğitim ve terbiye ile sınırlandırmıştır. Yazara göre “siyâsî görüşü her çağında çok keskin olmakla beraber, sonuna kadar hamiyetli bir vatandaşın ileri politik hayâtı asla düşünmemiştir.”⁸²³ Bununla beraber Ken'ân Rifâî II. Meşrûtiyet'in hemen öncesinde yani henüz tekkesi faaliyete başlamadığı dönemde konağında tertip ettiği selamlık sohbetleri nedeniyle sıkı takip altına alınmıştır. Rifâî'nin Fatih'teki konağının çevresinde gözlemlenen canlılık, hükümet tarafından bir muhalefet hareketi için potansiyel tehlike olarak algılanmış, ancak konağa yapılan arama ve denetimlerde siyasî bir oluşuma dair herhangi bir iz bulunamamıştır. Ken'ân Rifâî'nin tekke yönelmesi biraz da irşad faaliyetlerini bu tür zanlara mahal vermeden gerçekleştirebilmek içindir. Yaşanan baskın sonrasında Rifâî irşad faaliyeti için konak sohbetlerinin yeterli ve meşru bir ortam olmadığına kanâat getirerek kendi tekkesini açmak üzere başvurularda bulunmuştur. Hadisenin diğer bir yönü ise bu aramalar sırasında muzır evrak olabileceği endişesi ile Rifâî'nin pedogoji makaleleri, Fransızcaya yaptığı hadis tercümeleri ve Camille Flammarion'un (ö. 1925) *Omega* adlı eserinin Türkçe tercümesine de el konulmuş olmasıdır.⁸²⁴ El konulan bu müsveddlerin ilerleyen zamanlarda ortaya çıkması da imkan dahilindedir.

Ken'ân Rifâî'nin siyasî görüşünün her devirde son derece keskin olduğunu söyleyen Ayverdi'nin ifadesi şeyhin görüşleri konusunda bize çok fazla ipucu vermez ve bizi Rifâî'nin metinleriyle başbaşa bırakır. Başlangıç olarak şeyhin terakkî

⁸²³ Ayverdi, Araz, “Memuriyet Yılları ve Hayatla ilk Karşılaşmaları”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 63.

⁸²⁴ Ken'ân Rifâî'nin Camilla Flammarion'dan *Dünyanın İnkılabı* adıyla tercüme ettiği kitap hakkında eserleri bölümünde bilgi verilecektir.

konusundaki görüşlerinin siyâsî alanı da kapsayıp kapsamadığını değerlendirmemiz gerekir. Başka bir deyişle Rifâî'nin siyasî alanda derhal değişim yapılması gerektiği şeklindeki düşünceye nasıl yaklaştığını anlamamız gerekir. Ken'ân Rifâî'nin konuya yönelik açık bir ifadesine rastlanmasa da hürriyet, ferdiyyet ve vatan gibi yeni mefhumlarını izah ederken o gün yaygın olan kullanımlarından çok tasavvufî anlamlarına vurgu yapması dikkat çekicidir. Tekrar hürriyet konusuna dönecek olursak, Rifâî için hürriyet nefsin esâretinden kurtulmaktır. Ona göre devrim arayışındakilerin iddia ettiği gibi hesapsızca her istediğini yapmak, hürriyet olarak kabul edilemez. Rifâî'nin “hakîki hürriyet, nefsin elinden âzâd olmaktır. Yoksa ben hürüm, hürriyet var demekle kimse hür olmaz”⁸²⁵ ve “adem oğlu evvelâ kendi kendisiyle sulh yaptıktan sonra cümle âlemlerle de barış hâline geçmekle huzûr ve sükûna kavuşur ki işte hürriyet budur” şeklindeki ifâdelerine dayanarak konuya geleneksel bir bakış açısıyla yaklaştığını söylememiz mümkündür. Nitekim II. Meşrutiyet'in ilânı sırasında Darüşşafaka müdüriyetinde bulunan Ken'ân Rifâî rejim değişikliğinden sonra hürriyet kavramını okulda istedikleri gibi hareket etme imkanı şeklinde algılayan öğrencilerine “aynı hürriyet bana da sizi sınıfa sokma özgürlüğü veriyor”⁸²⁶ şeklinde cevap vermiştir. Şeyhin burada hürriyeti kavramını anlam katmanlarını dikkate alarak değerlendirmeleri konusunda bir farkındalık uyandırmaya çalıştığı görülür. Bu tecrübeyi bir başka açıdan yorumlayacak olursak burada onun siyasî ve sosyal alandaki değişimler için gereken uyum sürecini eğitimle aşma çabasını da görmek mümkündür. Rifâî'nin yukarıdaki yaklaşım ve uygulamaları dikkate alındığında siyasî anlamdaki hürriyetlerin, toplumun hazır bulunuş durumu dikkate alınarak tatbik edilmesi gerektiği kanaatinde olduğunu söylememiz mümkündür.

Ken'ân Rifâî'nin ifade ve uygulamalarından anlaşıldığı kadarıyla o toplumsal alandaki değişim ve gelişmeler için öncelikle insanın maddî ve mânevî eğitimini gerekli bulmaktadır. Galatasaray'dan mezuniyetinin ardından Bâbıâli'de kısa bir süre çalışmış ancak eğitim alanında hizmet vererek memlekete daha faydalı olacağı düşüncesiyle çalışma hayatına Maârif Nezâreti bünyesinde devam etmiştir. Ona göre ferdî ve ictimâî anlamda değişim ve ilerleme ancak bireyin maddî-mânevî hazır bulunuşu ile yani eğitim

⁸²⁵ Ayverdi, Araz, “Tasavuf ve Aşk Anlayışı”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık* s. 226.

⁸²⁶ a.g.e., s. 116.

ile temellendirilmelidir. Rifâî'nin gerek örgün eğitimde gerekse tekkesinde ortaya koyduğu terbiyeciliğin temelinde bu anlayış yer alır.

Buraya kadar Ken'ân Rifâî'nin terakkî, medeniyet, hürriyet, vatan gibi mefhumlar ve pozitivizm üzerine görüşlerini incelemeye çalıştık. Söz konusu kavramlar XVIII. ve XIX. yüzyıl Batı düşüncesindeki felsefi akımlar, bilim algısındaki değişim ve bu esnada patlak veren siyâsî hadiseler neticesinde ortaya olan kavramlardır. Batı dünyasının tecrübeleri neticesinde ve yine o düşünce ikliminde zuhur etmiş mefhumlardır. Tanzimat ile birlikte Osmanlı düşüncesine giren bu mefhum ve anlayışlar birçok Osmanlı aydını tarafından dönemin galip medeniyetine ait ve dolayısıyla peşinen kabul edilmesi gereken mefhumlar olarak algılanmıştır. Bu nedenle Batı düşüncesinde anlaşıldığı şekliyle - sorgulanmaksızın -Türk tefekkürüne dahil edilmeye çalışılmış, süreç içerisinde bu peşin kabul dönemin aydın kesiminde, kendi gelenek ve kültüründen şüphe duymak şeklinde bir infîale neden olmuştur. Söz konusu infialin ilk vetiresi ise savunmacı bir dil geliştirilmesi ile, İslâm'ın inanç unsurları da dahil olmak üzere mânevî hayatımızın pek çok unsuru, kavramı ve simgesinin, modernleşme uğruna yeniden tanımlanmasıdır. Rifâî'nin fikrî cehpesine bakıldığında yukarıdaki mefhumları tarif ederken savunmacı bir yaklaşım içerisinde olmadığı fark edilir. Ken'ân Rifâî bu kavramları tanımlarken İslâm ve tasavvuf geleneğinde ortaya çıktıkları dönemdeki anlamlarından başlayarak, tarihi süreç içerisinde kazandıkları anlam zenginliklerine kadar hemen birçok katmanı dikkate alır. Rifâî esasen İslâm geleneğini donuk ve katılaşmış bir sistem olarak görmez. Bilakis o geleneği, başlangıçtan yani Hz. Peygamber döneminden itibaren dinamik bir yapı olarak değerlendirir. Rifâî'ye göre Hz. Peygamber'in davet ettiği dinin yapısı yeniliklere açık olmayı yalnızca tavsiye etmekle kalmaz, ayrıca o süreç içerisinde daimi bir yenilenmeyi de teklif eder. Zira Allah her an yeni bir şe'nde ve alem ise her an yeni bir oluş ve değişimdedir. Bu nedenle Rifâî asr-ı saâdete özlem içinde bulunan ve o gün tecrübe edilen durumdan müştekî bir tutum içinde değildir. Ona göre yeni ya da modernite denilen şey de İslâm geleneğinin geçirdiği tecrübe safhalarından biridir. Gaye değişmediği, yani insan için yegane hedef olarak nefsin ve rabbini bilmek hedefi canlı olduğu sürece, hangi cihetten gelirse gelsin yeniliklere açık olmak böylelikle anlamlı hale gelmektedir. Zira yeni anlayış ve oluşumlara açık olma Hakk tecellîsini kabul etmeye hazır bulunma anlamına gelmektedir. Ken'ân Rifâî bu açıdan tasavvuf düşüncesinde başlangıçtan beri süregelen

uygulamalardan kendi adına emindir. Bununla birlikte Batı ile XX. yüzyıl şartlarında temas neticesinde ortaya çıkan etkileşime de -geleneğin lehine olmak üzere- açıktır. Bu cümleden olmak üzere Rifâî'nin dönemin sezgici düşünürlerinden Henry Bergson'a (ö. 1941) olan ilgisine de değinmemiz gerekir. Rifâî'nin *Sohbetler* adlı eserinde XIX. ve XX. yüzyıl Batı düşüncesinin, gelenekle ters düşen taraflarına yönelik eleştirileri olduğu halde, bilgi anlayışında sezgiciliği ile tanınan Doğu ve Batı filozoflarına yönelik olumlu ifadeler bulunduğu görülür. Söz konusu olumlu ifadelerin en çok Bergson hakkında yapıldığını söyleyebiliriz.⁸²⁷

Yukarda Ken'ân Rifâî'nin, son dönem Osmanlı fikir hayatına giren kavramlar hakkındaki görüşlerini genel anlamda değerlendirirken şeyhin öncelikle İslâm geleneği ve tasavvuf literatürünün dikkate aldığını ancak fikir hayatımıza giren yeni mefhum, yaklaşım ve kurumlara geleneğin gâyesine hizmet ettiği ölçüde mücadele ettiğini söylemiştik. Bu yaklaşımına rağmen Rifâî'nin siyâsî neticeleri olan kavramların kullanımı konusunda daha hassas bir yaklaşım içinde olduğu görülür. Rifâî özellikle terakkî ve hürriyeti bir an evvel kontrolsüzce ele geçirmek şeklindeki anlayışa karşı mesafeli bir tutum içindedir. Uygulamaları ve meseleye getirdiği izahları dikkate alındığında Rifâî'nin her türlü ictimâî hak, özgürlük, anlayış ve kurumun toplumun hazır bulunuşluk durumuna göre kademeli olarak uygulamaya konulması gerektiği düşüncesinde olduğu anlaşılır.

Yukarıdaki izahlardan sonra Rifâî'ni, söz konusu yaklaşımı ile Osmanlı aydınları içerisinde yalnız olmadığını belirtmemiz gerekir. Rifâî'nin bu yaklaşımı Osmanlı bürokrasisinin en önemli isimlerinden Cevdet Paşa (ö. 1895) mektebinden izler taşır: Osmanlı Devleti'nin XIX. yüzyıldaki Batılılaşma hamleleri sırasında ve tüm kurumların hızla Batılı modeller örnek alınarak yenilenmesi gereğinin vurgulandığı bir devirde yaşayan Cevdet Paşa gelenek ile modern arasında bir sentez arayışı içerisinde olan bir zâttır. Cevdet Paşa Osmanlı müesseselerinin bir kalemde yenileri ile değiştirilmesinin mümkün olmadığı görüşündedir zira devletin her bir kurumu İslam geleneği ile yoğrulmuştur. Ümit Meriç'e göre Cevdet Paşa, "Batı devletleriyle Osmanlı Devleti'nin farklı din ve medeniyetlerden doğduğunu, bu nedenle her yönden Batılılaşma'nın hem yanlış hem de imkansız olduğunu düşünmüş, sonuç olarak Batı

⁸²⁷ Rifâî, *Sohbetler*, s. 253, 446.

taklitçiliğine ve maddeci felsefeye şiddetle karşı çıkmıştır.”⁸²⁸ Bu anlayışı benimseyen Paşa idarî konuları büsbütün halkın eline vermeyi ilk değişimin ilk aşamasında uygun görmemektedir. Ona göre Osmanlı devleti için en güzel model, Padişahın işi ehline verdiği ve sonrasında bu güç odaklarının ahenkli işleyişini takip ettiği idarî bir usûldür.⁸²⁹

Ken’ân Rifâî’nin yetişkinlik yılları Cevdet Paşa ve Tanzimat sonrasına yani I. ve II. Meşrûtiyet dönemine tesadüf eder. Onun içine doğduğu Osmanlı hükümeti ve icraatında Cevdet Paşa’nın tesirinden izler mevcuttur. Rifâî’nin söz ve uygulamalarına bakıldığında onun bu dönemin ruhuna tesir eden Cevdet Paşa’nın görüşlerine yakın durduğu farkedilir. Gerçekten de Rifâî’nin Batı ve Avrupa karşısında kendi gelenek ve kültüründen emin duruşu, güçlü devlet anlayışı, Doğu-Batı sentezinde Osmanlı kültürü ve İslam geleneğini öne alması gibi yaklaşımları dikkate alındığında, Cevdet Paşa ve onun öncüsü olduğu güçlü devlet ekolünün etkisinde olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte Rifâî tasavvuf geleneğine sadık çizgisi ile kendine özel duruşunu da hissettirir. Yukarıda ele aldığımız kavramlara getirdiği izahlardan anlaşıldığı üzere Ken’ân Rifâî, Batı düşüncesinden Osmanlı tefekkürüne dahil olan her bir kavramı öncelikle geleneksel düşünce yapımızın süzgecinden geçirir. Rifâî bu esnâda kavramın tasavvuf geleneğindeki kökenlerine inmek suretiyle meseyi bu zeminde değerlendirme eğilimindedir.

Diğer yandan Rifâî’nin Osmanlı tasavvuf düşüncesi ve İslâm mânevî hayatının en temel kavramları olan tevekkül, gayret, fakr gibi kavramları da Batı düşüncesi karşısında aklamak gibi bir yola tevessül etmediği görülür. Osmanlı Devleti’nin geri

⁸²⁸ Yusuf Halaçoğlu, Mehmet Akif Aydın, “Ahmed Cevdet Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Diyanet İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993, C. 7, ss. 445; Cevdet Paşa, icraatında Osmanlı-İslâmcılığı sürdürmekle birlikte metotta yeniliği benimsemesi, Batı’nın pozitif bilimlerde ve teknik konularda ve yönetim ile ilgili konularda üstünlüğünü kabul ederek, Osmanlı kurumların Batı’dan ilham alınarak ıslah edilmesi gereğini müdafa etmiştir. Fransız kanunlarının aynen alınıp kullanılmasını isteyen devlet adamlarına karşı çıkararak Mecelle’nin hazırlanmasına öncülük etmiş ve yazımında en büyük payı üstlenmiştir. Ancak bütün icraatında Osmanlıcı-İslâmcılığı sürdürmekle birlikte metotta yenilikçiliği benimsemiş, Batı’nın pozitif bilimler, teknik ve yönetim alanlarındaki üstünlüğünü kabul ederek bu alanlarla ilgili Osmanlı müesseselerinin Batı tarzında ıslahını savunmuştur. Avrupa kanunlarının ve kurumlarının olduğu gibi alınmasına karşı çıkan Cevdet Paşa İslâmî geleneklerin korunması gerektiğini söylemiş ve bir kısım devlet ileri gelenlerinin Fransız kanunlarının tercüme edilip alınması yönündeki görüşlerine karşı çıkararak Mecelle’nin hazırlanmasında en önemli rolü oynamıştır. Cevdet Paşa, güçlü devlet inancına sahiptir. Buhanlı bir devrinde dünyaya geldiği Osmanlı Devleti’ni çöküşten kurtarmak ister. Ümit Meriç Yazan, *Cevdet Paşa’nın Toplum ve Devlet Görüşü*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992, s. 21.

⁸²⁹ Mustafa Oğuz, “Osmanlı Devleti’nin Durumu Hakkında Cevdet Paşa’nın Görüşleri”, *TÜBAR*, C. XXVI, (2009) s. 153.

kalmışlığının faturasının tasavvufa çıkarıldığı bir dönemde ve hassaten bahsi geçen tasavvufî kavramlar hakkındaki muhalefete rağmen şeyh bu kavramları literatürde ifade edildiği şekliyle ele alma konusunda istikrarlıdır. Rifâî devletin çöküş sebeplerinden biri olarak tasavvufî düşüncenin günah keçisi olarak öne sürüldüğü son dönem Osmanlı Devleti'nde esasen geçmiş ile gelecek arasındaki köprüyü tasavvuf düşüncesi ile kurmanın isabetli olacağı kanaatindedir.

7.5. Tekke Kurumu Üzerine Değerlendirmeleri

Ken'ân Rifâî'nin tasavvufî hayatın kurumsal bir ifadesi olan tekke müessesesinin XX. yüzyıldaki durumuyla ilgili bazı endişeleri vardır. Bu endişeleri ve Rifâî'nin tekkelerin geleceği ile ilgili düşüncelerini aktarmadan önce tarikat ve tekke ile ilgili genel yaklaşımına bakmamız gerekir. Şeyh ilk tasavvufî eğitimini tekke şeyhliği vazifesi olmayan ve Üveysî-Kadirî meşrep bir zât olan Filibeli Edhem Efendi'nin husûsî terbiyesi vasıtasıyla almıştır. Dolayısıyla, mânevî feyzin tekke kurumu dışında aktarımını bizzat tecrübe ederek görmüştür. Ancak Rifâî ilerleyen yıllarda Medine'de bulunduğu dönemde Hamza er-Rifâî'nin tekkesine devam ve hizmet ederek tekke usulüne başka bir deyişle mânevî feyzin bir eğitim kurumu vasıtasıyla nakledilmesine de şahit olmuştur. Konuyla ilgili ifadelerinden anlaşıldığı üzere Rifâî, tasavvufî geleneğinin aktarım vasıtalarından biri olarak yüzyıllardır hizmet veren tarikat ve tekke kurumuna hürmet hissi içindedir. Ona göre tekke müessesesi, olgunluk devrini idrak ettiği dönemde irfan sahibi insan yetiştirmenin yani mânevî eğitimin en ideal bir modelini ortaya koymuştur. Şeyhe göre klasik dönemdeki haliyle tekke, bir ilim ve irfan okuludur.

Ken'ân Rifâî'nin tekkelerin XX. yüzyılın ilk yarısındaki durumuyla ilgili olarak ise biraz endişeli olduğu görülür. Şeyhe göre tarikat ehlerinden olduğunu söyleyenler arasında dergâhları çok farklı anlayanlar bulunmaktadır. Rifâî “işin yalnızca dışında, kabuğunda kalanlar”⁸³⁰ şeklinde isimlendirdiği bu zümre için daha doğrusu işi yalnızca haricî unsurlara indirgeyen anlayış için pek de müsbet bir kanaate sahip değildir:

“Tarikat demek edeb demektir. Ta'n etmeyin ki tarikatten maksat, yevm-i muayyende tekkeye gelip sâde sûrî zikredip bağırıp çağırmak değildir. Herkes ilmin var, ahlâkım

⁸³⁰ a.g.e., s. 438.

var zannediyor. Kolay değil, insanlık büyük şeydir. Kendini bulacaksın, bileceksin, Allah'ımı bulup bileceksin, nefsinin acz ve zilletle hiç olduğunu bilince -ama lafla değil- işte o zamân Allah'ımı birliğiyle azametiyle bulacaksın. Ve sen kendini aradan çıkaracaksın.”⁸³¹

Ken'ân Rifâî burada tarîkatın öncelikle edep tahsilini hedeflediğine dikkat çekerken tekke kurumunun söz konusu eğitime yönelik fonksiyonuna da vurgu yapar. Nitekim tekkede uygulanan ritüeller, sâlikin edep ilmini öğrenmesine vesile olduğu nisbette anlamlıdır. Diğer türlü bu uygulamalar günlük hayatın bir gereği olan alışkanlıklara indirgenmiş olacaktır ki bu durum tekkenin esas gayesi olan ahlâk eğitiminden uzaklaşması anlamına gelecektir:

“Ben tekkeden yetişmedim, dergâh açılacağı zaman ağabeyimle tekke tekke gezip usûl, erkân öğrenmeye çalışmıştık. Şeyhler meclisinde filân kimse beyyûmî zikri çok güzel yaptırıyor, falan kayyûmî zikirde daha ileri gibi hükümlerle, mürşidliği zikir ve devranda üstat olmakla ölçerlerdi. Halbuki tarîkat demek, edep, irfan ve insanlık demektir.” diyordu.”⁸³²

Ken'ân Rifâî'nin tekke kurumunun son asırlarda değişen çehresi karşısında bu ve benzer ifadelerine, *Sohbetler* adlı kitabında da rastlanır. Rifâî kurumun yozlaştığının farkındadır. Bir anlamda insan ve topluma birçok yönden hizmet vermiş bir kurum, miadını doldurmak üzeredir. Peki bundan sonrası ne olacaktır? Rifâî'nin tasavvufî terbiyede esas olarak gördüğü unsurları değerlendirerek bu konuya açıklık getirilebilir.

Ken'ân Rifâî'ye göre tarîkat demek aşk ve cezbe yolu demektir.⁸³³ “Cezbetmek, cezbedilmek ve cezbedilenin de cezbedene muhabbet ve itaati, tarîkat denen Hak yolunun esâsı demektir ki, maksûda varmak için cezbedenin gittiği yolu takiptir.”⁸³⁴ Akıl dışı değil ancak akıl ötesi bir metod olan feyz ile bu aşk ve cezbe taliblere aktarılır. Allah aşkı ve cezbenin nakledildiğinin en önemli işâreti ise başından beri ifade edildiği gibi, derviş ve müridlerde ilim ve irfan hasıl olmasıdır. Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere Rifâî'ye göre tekkede aşk ve cezbenin bulunduğu, bir başka deyişle

⁸³¹ Yalçınkaya, a.g.t., ss. 198-199.

⁸³² a.g.e., s. 122.

⁸³³ a.g.e., s. 184.

⁸³⁴ a.g.e., s. 184.

mânevî feyzin bulunduğu, o kurum dahilindekilerin irfan ve edep dahilindeki davranışlarından anlaşılır. Son dönem Osmanlı tekkeleri ise bu haddeden geçmiş tekke adamı profilini insan ve topluma kazandırmak husûsunda zaaf içindedir.

Ken'ân Rifâî tekke kurumunu zafiyet içerisinde görmek bakımından devri içerisinde yalnız değildir. Hatta bu tarihi müessesenin miadını doldurduğunu ilk olarak söyleyen XIX. yüzyılda yaşamış bir sûfî olan Kuşadalı İbrahîm Halvetî'dir (ö.1845) ki tekkesinin yanmasının ardından "elhamdulillah! Merasimden kurtulduk"⁸³⁵ demek suretiyle tekke kurumunun son demlerini yaşadığını, melâmi meşrep bir sûfî olarak kendi tarzıyla ortaya koymuştur. Rifâî ise devrin şartları müsade ettiği ölçüde tekkelerin irşada vesile olması için gereken unsurları hatırlatmış ve kurum dahilinde irşad faaliyetlerine devam etmiştir. Ancak 1925 yılında tekke ve zaviyelerin ilgası ile ilgili kararın ardından devletin bu uygulamasını Hakk'ın takdiri olarak kabul etmiş ve "neysek yine oyuz, erenler! Evvelce, zâhir tekkesinde demsâz idik; şimdi kalp tekkesinde dilsâzız. Allah böyle istemiş, böyle yapmış. Mademki ondan geliyor, hepsi hoş"⁸³⁶ diyerek, dergahların ilgasını tasavvufî hayat için bir eksiklik olarak görmediğini ifade etmiştir. Bu meyanda Ken'ân Rifâî'nin "tekkeler bir gün açılacaktır fakat akademi olarak açılacaktır"⁸³⁷ şeklindeki beyanı önemlidir. Gerçekten de Ken'ân Rifâî, tasavvuf literatürüne yönelik okumaların ve bu vesileyle tasavvufî eğitimin devletin örgün eğitim kurumları kanalıyla yapılması gerektiği kanaatindeydi. Hatırlanacağı üzere Rifâî'nin maârif müdürlüğü ve öğretmenlik yaptığı dönemdeki uygulamalarında tasavvuf literatürünü orta öğretim müfredatına kendi inisiyatifini kullanarak dahil ettiğinden bahsetmiştik. Ken'ân Rifâî bunu yaparken ders ayırımına gitmemiş çalıştığı okullarda tasavvuf literatüründen örnekleri sosyal bilimler ve fen bilimleri alanında verdiği derslerin müfredatına her dersin yapısına uygun şekilde entegre etmeye çalışmıştır. Geleceğe yönelik temennisi ve öngörüsü de bu yöndedir. Tekkelerin icra ettiği fonskiyon akademilerde yani her kademedeki örgün eğitim kurumunda devam etmelidir, edecektir.⁸³⁸ Bu durumda tarihi süreç içerisinde irfan sahibi, kendini ve Rabbini bilen

⁸³⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2014, s.175

⁸³⁶ Ken'ân Rifâî'den nakil ile, Ayverdi, Araz, "İkinci Medine Yolculuğu", *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık* s. 123.

⁸³⁷ Ceylân, a.g.e., s. 85.

⁸³⁸ Modern eğitim kurumlarında tasavvufî eğitim verilmesinin, modern eğitim açısından anlam ve işlevi ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. Melike Türkan Bağlı, "Modern Eğitim ve Tasavvuf: Ken'ân Rifâî'nin Tekke Anlayışından Ne Öğreniyoruz?", *I. Uluslararası Tasavvuf Araştırmaları Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu, İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Yayınları*, 2020, ss. 238-244.

insan tipini topluma kazandıran tekkeler olduğu gibi o tarihten sonra aynı görevi devletin resmi okulları devam ettirecektir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi Rifâî devletin çöküş sebeplerinden biri olarak tasavvufî düşüncenin hesaba çekildiği son dönem Osmanlı Devleti'nde tekke kurumu eskimiş olsa da, tasavvufî düşüncenin canlı olduğuna ve meşrû bir kanal ile sonraki nesillere aktarılacağı görüşündedir. Esasen Ken'ân Rifâî geçmiş ile gelecek arasındaki köprüyü tasavvuf düşüncesi ile kurma gereğine ve bunun için de en güzel vasıtanın örgün eğitim kurumları olduğuna işaret etmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
KEN'ÂN RİFÂ'İNİN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

1. KEN'ÂN RIFÂÎ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞI

1.1. Tasavvuf Anlayışının Kaynakları

Ken'ân Rifâî'nin tasavvuf anlayışının en temel iki kaynağı Kur'ân-ı Kerîm ve sünnet olarak karşımıza çıkar.⁸³⁹ Rifâî temel tasavvufî meseleleri klasik eserlerdeki üslûpla öncelikle naslara başvurarak, daha sonra tasavvuf klasiklerine müracaat ederek ele alır.⁸⁴⁰ Bununla birlikte Rifâî tasavvufî görüşlerine dair kaynaklarını eserlerinde bazen açıkça zikrederken bazen de ihmal eder. Söz gelimi Rifâî insanın yaratılışından gâyenin aşka erişmek olduğu bahsinde “biz, o aşkı Allah'tan öğrendik”⁸⁴¹ derken doğrudan keşfi bilgiye işaret eder. Ancak yokluk ilminden bahsettiği yerde bu ilmin kaynağının gerek yaşantısı gerekse sözleriyle ümmetine örnek teşkil eden Hz. Peygamber (s.a.s), Hz. Ali ve Ahmed er-Rifâî olduğunu kaydeder.⁸⁴² Rifâî, bazen “tevhîd ehli işte böyle söylüyorlar. Doğruyu bilici Allah'tır. Biz, büyüklerimizden naklen söylüyoruz”⁸⁴³ diyerek kaynağının genel olarak sûfî düşünce geleneği olduğuna dikkat çekerken bazen de doğrudan müellif ya da eserin ismini verir.

Ken'ân Rifâî'nin metinlerinde ilk dönem sûfilerine yönelik birçok referans mevcuttur. Bu atıflarda çoğunlukla tasavvufî hal ve makamlarla ilgili sûfilerin söz ve menkıbelerine yer verilir.⁸⁴⁴ Rifâî böylelikle tasavvufun gayretle ilgili tarafına dikkat çektiği kadar Hakk'ın iradesine ve inayetine bağlı olan yönüne de dikkat çeker. Ken'ân Rifâî konunun içeriğine bağlı olarak kimi zaman sûfilerin keşf ve kerametlerini anlatan menkıbelere de sohbetlerinde yer verir.

Ken'ân Rifâî tasavvufun yalnızca ilim tahsil etme ve konuyla ilgili eserleri okuyup şerh etmenin ötesinde bir hal ilmi olduğu kanaatindedir ve bu görüşünü

⁸³⁹ Meseleleri ele alış tarzından anlaşıldığı üzere, Rifâî ayet ve hadislerin hıfzedilmesi ve dîni konularda delil olarak kullanılmasını önemsemektedir. Bununla birlikte, onun gâyesi naslardaki zâhirî mananın ötesine geçerek anlam katmanlarını ortaya çıkarmak yani bu iki kaynaktan irfan elde edebilmektir. Rifâî, *Sohbetler*, s. 50, 74, 42.

⁸⁴⁰ Ken'ân Rifâî, tasavvuf meselelerin ilişkili olduğu ayetlere referanslar yapılan yerlerde, işari tefsir olarak kabul edilebilecek yorumlar da dikkat çekmektedir. Hassaten vücûd konusu ile ilişkili ayetlere getirdiği yorumlar işârit tefsirin kayda değer örneklerinden kabul edilebilir. “Doğu'da Batı'da Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın veçhi oradadır.” (Bakara, 2/115) ve “O evvel, ahir, zâhir ve bâtırdır.” (Hadid, 57/3) gibi sûfilerin vücûdun birliğini anlatmak üzere kullandığı ayetlere; ilişkili konuları izah ederken başvurduğu anlaşılmaktadır. Rifâî'nin vücûd konusu ile ilgili işari yorumlarına örnekler için bkz. Rifâî, *Sohbetler*, s. 124, 179, 260, 347; Ahmet Atlı, “Ken'ân Rifâî'de İşâri Tefsir Örnekleri”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. VI, S. 6, (2014), ss. 29-58.

⁸⁴¹ Rifâî, *Sohbetler*, 428.

⁸⁴² a.g.e., s. 429.

⁸⁴³ a.g.e., s. 566.

⁸⁴⁴ Kenân Rifâî'nin ilk dönem sûfilerine yönelik referansları için bkz.

ekseriyetle Cüneyd-i Bağdâdî'nin "biz tasavvufu kıyl ü kâl ile kuru lâflarla bulmadık. Allah'tan gayri ne varsa onu terk etmekle bulduk"⁸⁴⁵ sözleriyle destekler. Ancak şeyh tasavvuf yolunun gayretin ötesinde bir aşk, vecd ve keşf tarafı olduğunu vurgularken Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 234/848 [?]) söz ve kerametlerine yer verir.⁸⁴⁶ Ken'ân Rifâî eserlerinde tarîkat kurucularına atıflarda bulunur. Bu isimler içerisinde en çok adı geçenler icazetli olduğu tarîkatların pîrleridir: Ahmed er-Rifâî, Abdülkâdir-i Geylânî, Ebü'l-Hasen eş-Şâzelî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. Ken'ân Rifâî tarîkat kurucularının hayatlarından ve sözlerinden örnekler getirirken, onların dünya ve ahiret dengesini muhafaza eden yönlerine dikkat çeker. Tarîkat pîrlerinin tasavvufi hal ve makamlarda ve sırasında keramet göstermedeki öncülüklerini aktardığı kadar, onların dünya hayatı ve nimetleriyle meşrû ölçüler içindeki irtibatlarına örnekler getirir. Onun çizdiği Ahmed er-Rifâî ya da Abdülkâdir-i Geylânî portresi bize aşırılıktan uzak mutedil bir sûfi örneği olarak görünür. Rifâî'nin tarîkat pîrlerinin söz ve menkıbelerinden yaptığı alıntılarda kendi tasavvuf anlayışını temellendirmeye yönelik bir seçkinin bulunduğunu söylememiz mümkündür. Ken'ân Rifâî'nin eserlerinde el-Gazzâlî'ye yönelik atıflar ve değerlendirmeler de yer alır. Rifâî için el-Gazzâlî bir sûfiden ziyade eserleri ve görüşleriyle bu yola hizmet etmiş büyük bir İslam alimi ve müelliftir.

Ken'ân Rifâî İbnü'l-Arabî ve onun takipçilerinden Sadreddin Konevî'ye (ö. 673/1274) eserlerinde yer verir. Rifâî'nin varlık ve vücûd ile ilgili konularda İbnü'l-Arabî'nin eserlerine ve görüşlerine müracaat ettiği görülür. Bu bağlamda *Füsûsü'l-Hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye* en çok başvurduğu eserlerdir. Şeyh varlığın birliği konusu ile birlik-çokluk arasındaki ilişkiyi izah etmek için Vahdet-i Vücûd anlayışının iki temel önermesine yer verir: Mutlak varlık Hak'tır ve eşyanın hakikati Allah'ın ezeli ilminde, sabit birer gerçekliğe sahiptir (a'yân-ı sâbite). Ancak şeyh tasavvuf anlayışını ya da varlık anlayışını bütünüyle İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin görüşleri etrafında şekillendirmez. Müstakil olarak bir *Füsûsü'l-Hikem* şerhi bulunmayan Rifâî'nin, eserin bazı fasıllarına ait şerhleri el yazması halinde mevcuttur. Ken'ân Rifâî İbnü'l-Arabî düşüncesinin bazı kavramlarını kendi tasavvuf anlayışını ortaya koyarken birer araç olarak kullanmış olup meselenin ayrıntıları aşağıda ele alınacaktır.

⁸⁴⁵ Rifâî, *Sohbetler*, s. 431.

⁸⁴⁶ Ken'ân Rifâî'nin eserlerinde Bâyezîd-i Bistâmî'ye yönelik atıflar için bkz. a.g.e, ss. 68, 113, 431, 518-519, 552, 556, 566, 605, 661.

Ken'ân Rifâî'nin tasavvuf anlayışında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin tesiri kuvvetle hissedilir. Rifâî tasavvuf düşüncesi ve edebiyatının temel konularından olan aşk, vuslat, ayrılık gibi konuları çoğunlukla Rûmî'nin yaklaşımlarını yorumlayarak ele alır. Ken'ân Rifâî Celâleddîn-i Rûmî'nin eserlerine ve şiirlerine sohbetlerinde yer verir ki bunlar içerisinde *Mesnevî* ayrı bir öneme sahiptir. Şeyhin *Mesnevî* takriri sırasında İsmail Rusûhî Ankaravî'nin meşhur eseri *Mecmûatü'l-letâif ve ma'mûretü'l-maârif* yer verdiğini daha önce söylemiştik. Rifâî söz konusu eserin takriri esnasında tasavvufî meselelerin daha iyi anlaşılması adına Anadolu tasavvufunda öne çıkan birçok sûfî müellife ve onların eserlerine yer verir. Yunus Emre, Hacı Bayram Velî (ö. 883/1430), Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Gülşehrî (ö. 717/1317), Niyâzî-i Mısırî, Âşık Paşa (ö. 733/1332), Şeyh Galip (ö. 1213/1799) gibi isimlere Rifâî'nin *Mesnevî* şerhinde sıkça rastlanır. Yukarıda şeyhin Mesnevî takrirleri sırasında Ahmed er-Rifâî'nin konuyla ilgili yorumlarına yer verdiğini de söylemiştik. Burada konuyu bütün olarak değerlendirecek olursak Ken'ân Rifâî'nin Mesnevî şerhini, genelde tasavvuf düşüncesi ve özelde ise Anadolu tasavvuf düşüncesini aktarmak için etkili bir araca dönüştürdüğünü eklememiz gerekir. Gerçekten de Rifâî Anadolu halkının gönlünde yer etmiş olan mutasavvıfların Türk fikir ve irfan hayatı üzerinde hali hazırda devam eden bir tesiri olduğuna ve bunun muhafaza edilmesi gerektiğine inanmaktadır.

Bahsi geçen isimler içerisinde en önemlisi Niyâzî-i Mısırî'dir. Ken'ân Rifâî ilk şeyhi Filibeli Edhem Efendi'nin terbiyesinde iken, şeyhinin en çok okuduğu bir eser olan *Niyâzî-i Mısırî Divânı*'nın tesirinde kalmıştır. Bu tesir aynı zamanda Edhem Efendi'nin müridi olan annesi Hatice Cenân Hanım kanalı ile de Rifâî üzerinde etkili olmuştur. Şeyhin sohbetleri ve *Mesnevî* takrirlerinde Niyâzî-i Mısırî'ye yönelik pek çok atıf mevcuttur. Bu atıflar dikkatle okunduğunda Rifâî'nin İbnü'l-Arabî düşüncesini öncelikle ve daha çok Niyâzî Mısırî'nin yorumları üzerinden okuduğu ve değerlendirdiği anlaşılır. Vahdet-i Vücûd düşüncesinin anahtar kavramları olan vücûd, adem, tecellî, ayna, insan-ı kâmil gibi konuları ele alan Rifâî, söz konusu kavramları ayrıntılı teozofik izahlardan ziyade Niyâzî-i Mısırî'nin konuyla ilgili şiirlerine başvurarak izah etmeyi tercih eder. Aynı zamanda şiir yönü de bulunan Ken'ân Rifâî, Mısırî Divânı'nın *İlâhiyât-ı Ken'ân* üzerindeki tesirini izah için "biz de onun [Niyâzî-i Mısırî Divânı] lûbbünü *İlâhiyât-ı Ken'ân*'da yaptık"⁸⁴⁷ ifâdelerini kullanır.

⁸⁴⁷ Rifâî, *İlâhiyât-ı Ken'ân, Notalarıyla Bestelenmiş Manzumeler*, s. 14.

1.2. Ken'ân Rifâî'nin Tasavvuf Anlayışı

Ken'ân Rifâî tasavvufun, insan tabiatının vazgeçilmez bir parçası olarak her devirde mevcut olduğu kanaatindedir. Tasavvuf ona göre, insanın manevi boyutunun gerektirdiği en temel bir ihtiyaçtır.⁸⁴⁸ İslâm öncesi tasavvuf geleneklerini mistisizm kelimesi ile izah eden Rifâî, tasavvufun İslâmiyet ile kemâle erdiğini söyler: “Tasavvuf, dünyânın her devrinde ve her yerde, türlü türlü şekillerde görünmüştür.”⁸⁴⁹ Ancak Rifâî, her tekâmül etmiş oluşumun, önceki devirleri kapsadığına dikkat çekerek, İslam tasavvufunun kendinden önceki mistik okullardan bazı izler taşıyabileceğini kaydeder. Bu nedenle tasavvuf tarih boyunca görülmüş mistik anlayışların en olgunlaşmış halidir.⁸⁵⁰

“İnsanlıkla beraber başlayan ve dinlerin cevherini meydana vurma keyfiyeti diyebileceğimiz tasavvuf son istihalelerini İslâm dîni ile beraber yaparak en olgun ve en kemalli hâlini bulmuştur. Nasıl ki İslâm dîni geçmiş bütün dinleri cami ve onların zemîni üstünde âbideleşmişse İslâm tasavvufu da böyledir. İndifa eden bir yanardağın lavlarını tutacak bir el ayası bulunmadığı gibi tasavvufun da yeryüzüne akmasını önleyecek bir kuvvet yoktur.”⁸⁵¹

Kenân Rifâî tasavvuf ilmi için kimi zaman ledün ilmi, bâtın ilmi, hakikat ilmi gibi ifâdeler kullanır. Rifâî ledün ilmini tanımlarken, bu ilmin ilâhî sırlara dair keşf ilmi olduğunu kaydeder. Ledün ilmi, Musa (a.s.)’ın Şuayb (a.s.) ve Hızır’dan (a.s.) aldığı bilgidir. Şeyhe göre tasavvuf ilminin ayırd edici yönü onun bilgiyi edinme yöntemindedir. Rifâî bu görüşünü “tasavvuf demek, aklın istidlâller nazariyesine müracaat edilmeksizin kesbolunan kalb marifeti demektir”⁸⁵² sözleriyle dile getirir. Rifâî aklî delilleri kullanmadan elde edilen tasavvuf ilmini, mârifet ilmi olarak da değerlendirir.⁸⁵³ Nitekim şeyh “tarîkat yolu aşk yoludur. Akıl babı değildir” ifadesinde yine aynı gerçeği farklı açıdan dile getirmektedir.

⁸⁴⁸ Rifâî, *Sohbetler*, s. 368.

⁸⁴⁹ a.g.e., s. 354.

⁸⁵⁰ Ken'ân Rifâî'nin İslamiyet öncesi mistik okullar ile ilgili görüşleri için bkz. a.g.e., ss. 354-366.

⁸⁵¹ Rifâî'den nakil ile Ayverdi, Araz, “Din ve Tasavvuf Anlayışı”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 221.

⁸⁵² Rifâî, *Sohbetler*, s. 172.

⁸⁵³ a.g.e., s. 366.

Ken'ân Rifâî bir başka yerde tasavvufu, "gönül bilgisi" şeklinde tanımlar. Rifâî, kendi tarifini şu şekilde izah eder: İnsan zahiri olarak eşya üzerinde tasarrufa sahip en yetkin bir varlıktır. Alemdeki hareketin kaynağı onun ruh ve iradesi, diğer bir deyişle insandaki manadır. Oysa hakikat nazarı ile bakıldığında, insanın manası ve ruhu üzerinde müessir olan yegane varlık ise Allah'tır. O halde insan, zahirden batına dönmeli Rifâî'nin deyişle: "O yüce hakikatle kendi gönlünde buluşmalıdır." Şu halde Ken'ân Rifâî'e göre tasavvuf, insana kendi gönlündeki ilahî bilgi ile buluşma yollarını öğreten bir ilim dalıdır.

Ken'ân Rifâî'nin eserlerinde tasavvuf kelimesinin kökeni ile ilgili açıklamalarına da rastlanır.⁸⁵⁴ Rifâî *Seyyid Ahmed er-Rifâî* (1344/1925) adlı eserinde, sûfi kelimesinin tarihi açıdan ilk zuhûru üzerinde durmakta ve Ahmed er-Rifâî'den nakille yün giyme/sûf ve sûfi kelimesi arasındaki ilişkiyi anlatmaktadır. Buna göre sûfi kelimesinin tarihi, İslâm öncesine dayanmaktadır ki, rivâyete göre, Mudar kabilesinden bir kadın eğer bir çocuğu olur da yaşarsa, başına yün bağlayıp onu Kâbe'ye adayacağına ahdetmiştir. Nitekim, dileği gerçekleşen kadının çocukları Kâbe hizmetiyle meşgul olmuş ve *Benu's-Sûfe* nâmıyla anılmışlardır. İslâmiyet'ten sonra kendilerini ibâdete veren bu aile, sûf giydikleri ve ibâdet hayatına düşkün oldukları için sûfi olarak anılmışlardır. Sonrasında onlar gibi ibâdete yönelerek, yün elbise giyenlere de aynı şekilde sûfi denilmiştir.⁸⁵⁵ Bu yaklaşıma ilk dönem tasavvuf klasiklerinden *el-Lüma*'da, "Hakk'a ve halka hizmeti ön planda tutmaları sebebiyle İslâm'dan önce yaşayan ve kendilerini Kâbe hizmetine adayan Benî Sûfe kabilesiyle benzerlik arzettikleri için"⁸⁵⁶ ifadesiyle yer alır. Diğer yandan aynı görüş Ebû Nuaym el-İsfâhânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-Evliyâ*'sında daha ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Ken'ân Rifâî'nin Ahmed er-Rifâî'den yaptığı bu nakilde, sûf giyme ve hizmet anlayışının kökenlerini İslamiyet öncesi döneme dayandıran bir rivayeti öne alınması, onun tasavvuf geleneğini insanlık tarihi ile yaşıt kabul eden yaklaşımı ile uyumludur.

⁸⁵⁴ Sûfi kelimesinin kökeni ile ilgili ilk dönem klasiklerindeki açıklamalar için bkz. Es-Serrâc et-Tûsi, *el-Lüma*, ed. Abdülhalim Mahmûd Kahire: Dâre'l-Kutub el-Hâdise, 1960, ss. 17-21; el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, A. J. Arberry, Kahire, Maktebet e-Hanci, 1994, s. 61; el-Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ed. Abdülhalim Mahmûd, Tâhâ Abdülkâdir Sürûr, Kahire: Müessesetü Dâri-ş-Şab, 1989, ss. 464-469; el-Hücvîrî Ali b. Osman Cüllâbi, *Hakikat Bilgisi, Keşfü'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982, ss. 111-125; Tasavvuf literatüründe konuyla ilgili yaklaşımlar hakkında daha fazla bilgi için bkz. Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1995, s. 26.

⁸⁵⁵ Rifâî, Ebu'l-Alemeyn *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, s. 108.

⁸⁵⁶ Serrac, a.g.e., s. 41.

Ken'ân Rifâî tasavvufu tarif ederken çoğunlukla ilk dönem sûfîlerinin tasavvuf tabirlerine başvurur. Cüneyd-i Bağdâdî'nin "tasavvuf, Cenâb-ı Hakk'ın bir kulunu nefsinden öldürüp kendi bekâsı ile diriltmesi, ihyâ ve ibkâ etmesidir" şeklindeki tasavvuf tarifi bu bağlamda Rifâî'nin en çok başvurduğu tanımlardan biridir. "Cüneyd Hazretleri: Biz tasavvufu kıyl ü kâl ile kuru lâflarla bulmadık. Allah'tan gayri ne varsa onu terk etmekle bulduk"⁸⁵⁷ Şeyh Cüneyd-i Bağdâdî'nin yukarıdaki tasavvuf tarifini de çoğunlukla tasavvufun gayrete ilişkin yönüne vurgu yaparken kullanmaktadır.

Ken'ân Rifâî tasavvufu şeriattan, hakikate ve oradan da marifete ileten bir yol olarak kabul eder. Onun için tasavvuf insanı ahlâk güzelleğine ve edebe eriştiren bir terbiye sistemidir. Bu terbiyeyi irâdî olarak kabul eden sâlik, tasavvufun çeşitli makam ve hallerinden geçerek nefsinin zaaflarından kurtulur ve böylelikle güzel ahlak ve edep sahibi olur. Gerçekten de tasavvuf, Rifâî'ye göre esasen ahlak güzelliği ve edebe ulaştırıcı bir metoddur.⁸⁵⁸ "Tasavvuf mekârim-i ahlâktır, mekârim-i ahlâk ise edeptir, edep ise Hak'tan başka bir şey görmemektedir." Rifâî bir başka bağlamda tasavvufu edep ile özdeşleştirir ki bu da yine sâlikin bekâ makamına ermesinin tabii neticelerinden biri olarak değerlendirilir.⁸⁵⁹ Kişi tasavvuf ile ahlakını güzelleştirir, kendisi ve alem ile uyumlu ilişkiler geliştirir. Ancak burada kalmayarak incelikli bir ruh haline ve davranış modeline de ulaşır. Tasavvufî eğitim ile ahlak ve edebe ulaşan kişi zâhirin ve bânînin hakkını gözetir. Bir yandan ibadet ve muamelatı gözetirken batınî anlamda ise herkesin meşrep ve tavrına kalben hürmet etmeyi öğrenir:

"Evvelce de birçok defalar söylemiştik. Tasavvuf demek, edep demektir. Edep ise, göz ile Hak'tan başka bir şey görmemek, lisanla bir şeye itiraz etmemek, Allah'ın buyruğunu tutmak, menettiğinden kaçmaktır. Bunların kendisinde yer ettiği kimse, şüphesiz adaletten ayrılamaz, kimsenin kalbini kıramaz. Hâsılı, Allah'ın hoşnutsuzluğuna sebep olacak işlerde bulunamaz."⁸⁶⁰

Ken'ân Rifâî'ye göre tasavvufun hakikati bekâ billahtır. Tasavvufun ruhuna eren kimse hayât-ı tayyibeyi bulmuş ve bu suretle ölümsüz hayata yani bekâyâ

⁸⁵⁷ Rifâî, *Sohbetler*, s. 431.

⁸⁵⁸ a.g.e., s. 319.

⁸⁵⁹ Rifâî, "Tasavvuf ve Aşk Anlayışı", *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 222.

⁸⁵⁹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 319.

⁸⁶⁰ a.g.e., s. 379.

ulaşmıştır. Tasavvuf dünya hayatınının gelip geçici meselelerinin üzerine yükselmektir. Tasavvuf Hakk'ın sıfatıyla sıfatlanmak, ahlakı ile ahlaklanmak ve yine Allah'ın isimlerini hakkı ile bilmektir.⁸⁶¹

Ken'ân Rifâî, hemen bütün sûfiler gibi dini, şeriat, tarîkat, hakikat ve mârifet katmanlarından oluşan bir yapı olarak ele alır. Rifâî'ye göre dinin başlangıcı şeriat; nihâyeti ise hakikat mertebesine ermektir. Şeyhe göre dinin zâhirî hükümleri olan şeriât, hakikâte giden yolun başlangıcıdır. Bu yolun kemal noktası ise gerek ibâdeti gerek kulluğu her an Allah'ı görürcesine bir şuûr ile ifâ etmektir. “Dînin istediği sâdece namaz kılmak, oruç tutmak, sabahlara kadar oturup ibâdet etmek, hayrat ve hasenatta bulunmak değildir”⁸⁶² diyen şeyh için bütün ibâdet ve tâatların gayesi Hakk'ın rızâsını kazanmaktır.

“Şeriat muhafaza olunamazsa, âlemin kıvam ve nizâmı bozulur. Mükevvenatta gördüğün intizam, hep şeriatın icâbıdır. Çünkü şeriat demek, âlem hayâtının intizâmı demektir. Şeriat, vücûdu kaplayan deri gibidir. Derinin altındaki et, tarîkat gibidir. Onun altındaki kemik, hakikat gibidir. Onun içindeki ilik ise marifet gibidir. Bunların hepsi birden, bir bütündür. Ne et derisiz, ne kemik etsiz; ne ilik kemiksiz payidar olabilir... Şeriat meş'ale, tarîkat yol, vâsıl olunacak yer, yâni maksut hakikattir.”⁸⁶³

Ken'ân Rifâî'nin burada şeriat-hakikat ilişkisini ve dinin katmanlı yapısını deri-öz sembolü üzerinden açıkladığı görülür. Nitekim sûfilerin hakikatler ilmi olarak tarif ettikleri tasavvufu kabuk-öz ilişkisi üzerinden izah ettikleri malumdur. Kabuk-öz ilişkisi esasen dereceli bir din anlayışının ve şeriatla kalmayarak hakikate erişme gereğinin en yaygın sembolik ifadesidir. Nitekim bir başka yerde Rifâî zâhir-bâtın irtibatını doğrudan bu örnek ile de dile getirir: “Onun için cevizin kabuğunda kalmamalı, özüne ve ondan da özünün özüne girmelidir. Çünkü [Dinin] özü, îman mertebesidir. Halbuki o özü, bir ince deri örtmüştür ki, cevizi acı yapar. Onu da sıyrınca acılık falan kalmaz. Süt gibi olan özün özü meydana çıkar.”⁸⁶⁴ Ken'ân Rifâî bu derecelenmede hiç bir unsurun ihmal edilemeyeceğini “hakikatle kuvvetlenmeyen, perçinlenmeyen şeriat, şeriata bağlı olmayan hakikat makbul değildir” ifadeleriyle dile getirir. Tarîkat sâliki şeriatından

⁸⁶¹ a.g.e., s. 205.

⁸⁶² a.g.e., ss. 222-223.

⁸⁶³ a.g.e., ss. 548-549.

⁸⁶⁴ a.g.e., s. 509.

hakikate ileten yol, yani bir nevi metoddur. Onun için din zahiri ve bâtını ile bir bütündür.⁸⁶⁵

Yukarıda izah ettiğimiz derecelendirme, Ken'ân Rifâî'nin dinî-tasavvufî meseleleri ele alırken kullandığı genel bir yöntemdir. Söz gelimi şariat ehlinin imanı ile tarikat ehlinin imanı arasında, şuhûd açısından derece farkı olduğu gibi ibâdetleri ifa etmek bakımından da aralarında farklar vardır.⁸⁶⁶ Bunun yanı sıra insanlar mânevî konuları idrak ve dinî yaşantı konusunda yetkinlik açısından çeşitlilik gösterirler. Rifâî bu farklılığı ifade etmek üzere yine tasavvuf düşüncesinde öne çıkan, *avam*, *havas*, *havâssü'l-havâs* şeklindeki tasnifi kullanır. Dinî-tasavvufî meselelerin idrak ve ifasında, avam en temel esasları yerine getirmekte zorluk çekerken, seçkinleri ifade eden havas ve havâssü'l-havâs ise konuların derinliklerine nüfûz ederek bunun gereği olan ameli yerine getirme gücüne sahiptir. Bu durum tasavvufî meselelerin izahında her üç grubu dikkate alarak tanım yapılmasını da gerektirmektedir. İlerleyen bölümlerde Rifâî'nin tasavvufî görüşleri incelenirken, söz konusu tanımlara dair örnekleri daha ayrıntılı olarak değerlendirilecektir.⁸⁶⁷

Ken'ân Rifâî dinin bu dereceli izahında hakikat mertebesinin, müşâhede makamı ile örtüştüğü kanaatindedir. Rifâî'ye göre tahkîk derecesine eren sâlik -ya da bu noktada artık vâsıl- her şeyin Allah'ın güç ve kudreti ile ayakta durduğunu görmeye başlamıştır. Onun için dinde hakikat derecesine ermenin işareti ise ibâdet ve kulluğun Allah'ı görürcesine ifâ edilmesidir. Başka bir deyişle Ken'ân Rifâî dinin hakikatinin ancak ihsân derecesine ulaşmakla yaşanacağı görüşündedir:

“Dün Rauf Efendi'nin dükkânına uğramıştım. Mühür kazıyordu, meşguldü. Mühürde hangi ismi yazıyorsun diye sordum. ‘İhsan ismini hakke diyorum!’ dedi. Evet dedim. Muhsin o kimsedir ki yaptığı ibâdeti, Allah'ı görür gibi yapar. Çünkü bilir ki o Allah'ı görmese de Allah onu görür. “İhsan, Allah'ı görür gibi ibâdet etmektir.”⁸⁶⁸ Başlangıcı lâ ilâhe illallah demek, kemali iman edilen Allah'ı müşâhede etmektir.”⁸⁶⁹

⁸⁶⁵ a.g.e., ss. 542-543.

⁸⁶⁶ a.g.e., s. 190.

⁸⁶⁷ a.g.e., s. 316.

⁸⁶⁸ Müslim, İman, 1.

⁸⁶⁹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 553.

Ken'ân Rifâî'ye göre ibâdet Allah'ı görürcesine yapılmalıdır. Dinin hakikati ve tasavvufun nihâi gayesi de kişiyi bu makama erdirtmektir. Şeyh eserlerinde Allah'ı görürcesine amel etme ve Allah'ı müşâhede etme konusuna birçok yerde değinir. Rifâî'ye göre inanç ve ibâdetle ilgili meseleler dinin esasını oluştururken, Allah'ı görürcesine ibâdet ve kulluk etme ise dinin hakikat mertebesinde yaşanması anlamına gelmektedir ki bu da dinin tasavvufî yorumuna tekabül eder. Rifâî müşâhedenin iki anlamı olduğuna dikkat çeker. Birincisi eşyayı Hakk'ın birliğine delil olarak görmek, ikincisi ise eşyada Hakk'ı görmektir.⁸⁷⁰ Rifâî, mevcudatı bir aynaya benzeterek, orada görülen her bir varlığın Hakk'ın bir isim ve sıfatına mazhar olduğunu kaydeder. Müşâhede âlem aynasında Hakk'ın tecellileri seyretmekten ibarettir. Şeyh bu meyanda ilk sûfilerin sözlerini değerlendirirken sûfilerin müşâhedeyle ihlas ve kalb selâmeti ile özdeşleştiren ifadelerine yer verir.⁸⁷¹ Şeyhin bu gibi iktibaslarından onun düşüncesinde müşâhede kavramının, ihsân ile ve dolayısıyla tasavvuf ile yakın anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Tasavvuf düşüncesinde müşâhede konusu, muhadara ve mükâşefe ile ilişkili olarak ele alındığından burada Rifâî'nin konuyla ilgili görüşlerine daha yakından bakmamız doğru olacaktır.

Ken'ân Rifâî tasavvuf ilmini tanımlarken batın ve ledün ilmi gibi ifadelerle birlikte keşf ilmini de kullanır. Rifâî'ye göre keşf ilmi, Musa'nın (a.s.) Hızır'dan öğrendiği şuhûd ilmidir. Aynı şekilde Musa'nın (a.s.) Sina Dağı'nda nail olduğu tecellî de onun şuhûd ya da müşâdehe derecesine eriştiğinin ve dolayısıyla keşf ve müşâhede ilmine mazhar olduğunun bir delilidir.⁸⁷² Keşf ilminin sâlike açılması, tıpkı Hz. Musa'nın tecrübe ettiği gibi sülûk esnâsındaki zorluklara göğüs germek yani mücâhede ve riyâzat ile mümkündür. Ken'ân Rifâî'ye göre mânevi keşf ya da mükâşefe aklın istidlal yada delil olmaksızın, mücahede ve riyâzet neticesi şuhûdî bilgiye ermesidir. Keşf ilmi sâyesinde sâlik mücerret hakikatlere ve gaybî bilgiye erişir.⁸⁷³ Bu derecedeki ilme ise keşif ya da marifet ilmi adı verilir.

⁸⁷⁰ a.g.e., s. 580.

⁸⁷¹ "Allah'ı müşâhede etmek üzere amel edenlerin dilleri tutulur, söylemez olur ve her an Cenab-ı Hak'tan hayâ ederler... Allah'ı müşâhede etmek üzere amel eden kimseler ârifdir. Allah'ın kendilerini gördüğünü bilerek amel eden kimseler ise muhlistir."

⁸⁷² Rifâî, *Sohbetler*, s. 366

⁸⁷³ a.g.e., s. 580.

Ken'ân Rifâî'ye göre tasavvufu diğer yollardan ve ilimlerden ayıran özelliği, onun keşfi bilgiye ulaştırıcı metoduyla ilişkilidir.⁸⁷⁴ Bununla birlikte Rifâî'ye göre tasavvufta gâye keşf ve mükâşefe olmayıp asıl olan müşâhedeye ulaşmaktır. Tasavvuf ehli hakikat ehlidir. Onların bilgisi nakle dayanmaz. Onlar bilgiyi Hak'tan alır ve bu suretle hakikatten bahsederler. Tasavvuf ehlinin bilgisi görgüye dayanır. Rifâî'nin anlayışına göre tasavvuf ehli kalbi her türlü kötü ahlaktan arınmış olduğu halde her yerde Allah'ın cemalini müşâhede eden kimsedir. Rifâî tasavvuf ilminin keşf ilmi olduğunu kaydederken bu ilmin metodu olarak gördüğü bir konuya da dikkat çeker. Ona göre tasavvufun metodu, mücâhede ve riyazet ile nefsin önce kötü huylarından kurtulması ve sülûkunda ilerledikçe de vücûdunun mevhumiyetinin idrakine varmasıdır. Rifâî buna örnek olmak üzere ilk dönem sûfilerinden Ebû İshâk İbrahim b. Edhem (ö. 161/778[?]) ve Osmanlı dönemi mutasavvıflarından Niyâzî-i Mısırî'nin riyazet ve zorluklarla geçen sülûklarını örnek olarak verir.⁸⁷⁵ Mücâhede ve riyâzet ile yapılan tezkiye faaliyetinin amacı nefis katmanlarından arınarak aslî tabiatla buluşmaktır. Nitekim insan kendi varlığından fânî olduğu nisbette Hakk'ın varlığı ile bâki olacaktır. Bu noktada artık sâlik aleme ve eşyaya, Hakk'ın nazarıyla nazar kılmaya ve eşyayı Hak'la kâim görmeye başlamıştır.⁸⁷⁶ İşte tasavvuf kişiye bu görüşü kazandırmayı ya da herşeyi "tevhid nazarıyla görme" yetisini kazandırmayı hedefleyen bir ilimdir. Bir başka deyişle Ken'ân Rifâî'ye göre tasavvuf dinde ihsân derecesine erişme ilmidir.

Ken'ân Rifâî'ye göre sâlik, gerek ibâdethanede gerekse ticarethânedede, her iş ve halinde Allah'ın kendisini gördüğünü bilerek hareket etmelidir. Sâlik devamlı surette

⁸⁷⁴ a.g.e., ss. 366-367.

⁸⁷⁵ a.g.e., s. 43.

⁸⁷⁶ Rifâî'nin bu görüşleri ilk dönem sûfilerinden Ebû Saîd el-Harrâz'ın (ö. 277/890) görüşleriyle örtüşmektedir. Es-Serrâc eseri *el-Lûmâ'* da, diğer pek çok sûfi ile birlikte, el-Harrâz'ın tevhid ile ilgili görüşlerine de yer verir. Harrâz, vecd ile ilm-i tevhide eren tahkik erbabının sülûktaki ilk makamından bahseder. Buna göre sâlikin kalbinden eşyâ ile ilgili hâtıralar fânî olduğu noktada, orada Allah duygusu bâkî kalacaktır. Yine aynı sûfiye göre, tevhidin ilk alâmeti, kulun her şeyden geçerek bütün eşyâyı gerçek sahip ve mütevellisine bırakmasıdır. Böylelikle eşyaya bakan, eşyâ ile kaim olan ve eşyaya karşı temkin ehli kişi, eşyada tasarruf eden Allah ile birlikte olacaktır. "Allah kendilerini kendilerinden gizleyip yine kendilerini kendilerinde öldürerek sırf kendi zatına has kılar." Es-Serrâc, Harrâz'ın ifâdelerini şöyle yorumlamaktadır: "Kalpten eşyanın izinin fânî olması ve zıkr-i ilâhinin kalpten mâsivânın gidip yerini zıkr-i ilâhinin alması demektir. Her şeyden geçmenin mânâsı, kulun kendine ve kabiliyetine herhangi bir şey ilâve etmeden eşyâyı kendi ile değil, Allah ile kaim görmesidir. Eşyaya gerçek mütevellî ile bakması ve eşyâda O'nunla kaim olması demek, kendi iradesini Hakk'ın iradesine bırakması, tevhid hakaikının kulu istilâ etmesi demektir. Bu suretle eşyâyı kendi ile değil, Allah ile kaim görür. Es-Serrâc burada, konuyla ilgili olarak aşağıdaki şiiri nakleder: "Her şeyde O'nun bir olduğuna delâlet eden/Şâhit ve işâretler vardır." Eşyaya yerleşmek tabiriyle bu sözün sahibini renkli ve değişken bir yapıya değil, sağlam bir yapıya sahip bulunduğu ve nazarında eşyanın Allah ile kaim olduğu kastedilmektedir. es-Serrâc *el-Luma'*, Kahire, 1960, s. 53; Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lûma'*, *İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul: Altınoluk, 1996, s. 32.

Allah tarafından müşâhede edildiğini idrak ettikten sonra burada kalmayarak bir derece daha ileri geçmeli ve Hakk'ı her an görüyormuşçasına yaşama gayretine devam etmelidir. Rifâî'nin bu anlayışı Cibril hadisinde geçen ihsân anlayışından izler taşır.⁸⁷⁷ Sûfî müelliflerden Ebû Nasr es-Serrac (ö. 378/988), tasavvuf-fıkıh ilişkisini izah ederken Hz. Peygamber'in "İhsân, Allah'ı görüyormuşçasına kulluk etmendir." hadisine referansta bulunur. Rifâî için de ihsân ilmi olan tasavvufun çalışma alanı hakikat'tir. Rifâî'nin yukarıda açıkladığımız ifadeleri, es-Serrâc'ın tasavvuf ilmini ihsân ile özdeşleştiren ifadeleriyle örtüşmektedir. Şeyh için tasavvuf Allah'ı görürcesine ibâdet etme ve bu suretle O'nun müşâhedesinde içinde bir hayat sürmenin yollarını öğreten bir ilimdir.⁸⁷⁸

Şeyhin metinlerinde geçen yukarıdaki anlama işaret eden ifadeleri şöyle özetlenebilir: Tasavvuf ehli, fenâ makamından geçerek bekâyâ ulaşmış, ölmeden önce ölüp, Hakk'ın ebedî hayatı ile dirilmiş olanlardır. Onlar kendi özelliklerini bırakıp Hakk'ın sıfatlarıyla sıfatlanmış, O'nun isimlerini lâyıkıyla tanımış ve bu suretle Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmış olanlardır.⁸⁷⁹ Tasavvuf ehli kalplerini her türlü kötülükten temizledikleri için, Allah'ın cemâlini seyretmek derecesine ermişlerdir. Sûfîler Allah tecellîsini seyrettikleri için zâhir ve bâtın edebe riâyet konusunda hassaslardır.⁸⁸⁰ Bu görüş onları her an Allah'ın istediği şekilde hareket etme yönünde edebe davet etmektedir.⁸⁸¹ Sâlik, bu kemal derecesine erinceye kadar, birçok hal ve makamdan geçmek durumunda olduğu için, tasavvuf ihsân derecesine eriştiren hal ve makamların ilmi olmaktadır.⁸⁸² Bu izahlardan Rifâî'nin tasavvuf anlayışını büyük ölçüde ihsân kavramı üzerine şekillendirdiğini söyleyebiliriz.

⁸⁷⁷ Müslim, İmân 1, 5. Ayrıca bk. Buhârî, İmân 37; Tirmizi İmân 4; Ebû Dâvûd, Sünnet 16; Nesâî, Mevâkî 6.

⁸⁷⁸ Rifâî, *Sohbetler*, s. 10; Nebevi ahlâkta ihsanın önemi ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2004, s. 20.

⁸⁷⁹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 205

⁸⁸⁰ a.g.e., s. 324.

⁸⁸¹ a.yer.

⁸⁸² a.g.e., s. 303.

2. VARLIK, BİLGİ ve İNSAN ANLAYIŞI

2.1. Varlık

Varlık, varlığın mahiyeti ve mevcudatın oluşumu ile ilgili sorular daima insanoğlunun zihnini meşgul etmiştir. Esasen her davranış ve uygulamanın arkasında bir dünya görüşü, bu dünya görüşünün arkasında ise bir varlık anlayışı mevcuttur. Bu nedenle monografisi çalışılan şahsın öncelikli olarak varlık anlayışı ortaya konulmadan onun söz ve uygulamalarını tam olarak anlamak mümkün değildir.⁸⁸³ Bu başlık altında Ken'ân Rifâî'nin genelde “varlık” ve özelde ise tasavvuf düşüncesinin merkezi kavramlarından “vücûd” ile ilgili görüşleri incelenerek onun düşünce dünyasını şekillendiren temel prensiplere ulaşılmaya çalışılacaktır.

2.1.1. Vücûd ve tevhid üzerine görüşleri

Varlık konusu, İslam düşüncesinde merkezi bir öneme sahip olmuş, varlık ve onunla ilişkili kavramlar İslâm felsefesi, kelim ve tasavvufun tahkik döneminde “vücûd” başlığı altında ele alınmıştır. Vücûd kavramı anlam katmanlarına sahip bulunduğundan bu konudaki yaklaşımların farklılığı oldukça zengin bir literatürün oluşmasına imkan verirken konu tasavvufun İbnü'l-Arâbî ile başlayan tahkik döneminde “vahdet-i vücûd” ibaresi ile özdeşleşmiştir.⁸⁸⁴ İlk dönem tasavvuf klasiklerinde bu terkibe rastlanmamakla birlikte Allah'ın Mutlak Varlık ve birliği

⁸⁸³ Farklı dîni geleneklerin literatürüne bakıldığında varlık ve ilişkili konuların en temel bir mesele olduğu, hatta dîni akaidin öncelikle varlık temeli üzerine bina edildiği görülür. Budizm ve Taoizm'de varlık/vücûdla ilgili ayrıntılı izahlar bulunurken, Yahudilik ve Kabbalizm'de varlığın kendini çeşitli mertebelerde izhar ettiği kapsamlı bir doktrin olarak ortaya konulmuştur. Felsefeye gelindiğinde, varlık ve mevcudatın kaynağı üzerine düşünmek hemen bütün felsefe okullarının en mühim mevzuu olduğu görülmektedir. Eflâtun'un idealar nazariyesinde en yüksekte bulunan “hayır/iyilik idesi” diğer bütün idelerinde kaynağı olurken, âlem ve eşyâ, bir idenin yansıması tecellisi şeklinde değerlendirilmektedir. Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Sûfi Kitap, s. 91; İlhan Kutluer, “Metafizik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2004, C. 29, ss. 399-402.

⁸⁸⁴ İbnü'l-Arâbî, vahdet-i vücûd tabirini kullanmamış olmasına rağmen eserlerini varlığın birliği anlayışla kaleme alması nedeniyle, söz konusu yaklaşımın kurucusu kabul edilir. Ahmet Avni Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul: İfav Yayınları, 1999, s. 47-53; Neticede vahdet-i vücûd anlayışının, İbnü'l-Arâbî ve takipçileri tarafından yapılan kapsamlı bir tevhid yorumu olduğu söylenmiştir. Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, C. 42, ss. 431-435. Vahdet-i vücûd anlayışının birinci önermesi, Mutlak/gerçek varlık Hak'tır şeklindeki ifadedir. İkinci önermesi ise Allah-âlem irtibatını açıklamaya yönelik olarak ortaya konulan ilâhi isimler ya da âyan-ı sabite görüşüdür. İbnü'l-Arâbî düşüncesinde, Allah-âlem arasındaki ilişkilerin kaynağı olarak ilâhi isimler hakkında daha fazla bilgi için. bkz. Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi, Allah-İnsan İlişkisi*, İstanbul: Hayy Kitap, 2009, ss. 137-143.

konusu söz konusu eserlerin tevhid, vahdet, vecd, vücûd ve tevâcüd gibi bahisleri içerisinde ele alınır. İlk dönem tasavvufunda vücûdun buluş ya da bulma anlamı öne çıkarken; İbnü'l-Arabî ile başlayan muhakkik sûfiler döneminde ise daha çok oluş/olma anlamı ön plandadır.⁸⁸⁵ İlk dönem sûfilerinin tevhid ile kastettikleri şey, gerçek vücûd olan Hakk'ın varlığından başka bir varlık olmadığının idrak edilmesinden ibarettir. Bu dönemde ortaya çıkan vecd, vücûd ve ilgili kavramlar, mutasavvıfın mânevî tecrübesinin türlü merhalelerinde tecrübe ettiği tasavvufî haller olarak değerlendirilmiştir.⁸⁸⁶

Ken'ân Rifâî vücûd kavramını tasavvuf tarihinin çeşitli dönemlerinde yüklediği farklı anlamlara temas ederek ele alır. Rifâî'nin şiirlerinde ve sohbetlerinde öncelikle tevhid vurgusu hakimdir. Onun tasavvuf düşüncesinde, tevhid ve varlığın birliği anlayışı hakim olmakla birlikte, tevhidin kapsamlı bir yorumu olan vahdet-i vücûd görüşü ve buna ilişkili kavramlar eserlerinde doğrudan konu edilmez. Rifâî'nin vahdet-i vücûd ve ilgili kavramlara ait izahlarına, çoğunlukla basılmamış halde bulunan *Mesnevî* II. ve III. cilt şerhine ait not defterlerinde rastlanır. En genel hatlarıyla bu metinler değerlendirildiğinde şeyhin varlık anlayışının daha çok ilk dönem sûfilerinin tevhid ve vücûd anlayışından etkilendiği görülür.⁸⁸⁷ Rifâî'nin varlık anlayışının inceleneceği bu bölüme başlarken, onun öncelikle tevhidle ilgili görüşleri ele alınacak, sonrasında varlık tecellisini izah ederken kullandığı vücûd, adem, merâtib-i vücûd, âyân-ı sâbite gibi vahdet-i vücûd düşüncesine ait kavramlar hakkındaki görüşleri değerlendirilecektir.

Rifâî, tevhid anlayışını en açık bir şekilde, manzumelerinin derlendiği *İlâhiyât-ı Ken'ân* adlı eserinde yer alan “tevhid” isimli şiirinde ortaya koyar. Şiirine, “elâ ey cümlelerin mücidi, bir mübdii Allah! Elâ ey kâinatın muhdîsi, bir taptığı Allah!” mısralarıyla başlayan Rifâî, bu şiirinde bir mutasavvıftan çok kelamcı olarak karşımıza çıkar. Rifâî, burada Allah'ın bütün mevcûdatın mucidi, muhdîsi, mutlak irâde ve kudret sahibi bir varlık olduğuna dikkat çeker. Sonrasında Rifâî mülkün Allah'a ait olduğuna, zahir, bâtın, evvel ve âhir isimlerine ve her türlü noksan sıfatlardan münezze olan Allah'ın idraklerin ötesinde bulunduğuna dikkat çeker. Rifâî bu sebeple kulların Allah'ı kemâliye bilmeye ve onu hakkıyla hamd etmeye güc yetiremeyeceğini kaydeder.⁸⁸⁸

⁸⁸⁵ Kılıç, a.g.e., s. 236.

⁸⁸⁶ Ekrem Demirli, *Sadrettin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yayınları, 2005, s. 189.

⁸⁸⁷ Sûfilerin tevhid ile ilgili görüşleri için bkz. Ebû Nasr Es-Serrâc, *el-Luma'*, ed. Abdülhalim Mahmûd Kahire: Dâre'l-Kutub el-Hâdise, 1960, ss. 49-56.

⁸⁸⁸ Rifâî, *İlâhiyât-ı Ken'ân, İlâhî ve Manzûmler*, s. 26.

Rifâî'nin bu şiir bağlamında kullandığını retorik, bir mutasavvıftan çok bir kelamcıya benzer. Şeyhin, ilk dönem klasiklerinden *et-Ta'arruf*'un yazarı Ebû Bekr el-Kelâbâzî (ö.380/990) gibi, sûfilerin itikadının ehl-i sünnet itikadına sahip olduğunu göstermek kasdıyla bu şiiri kaleme aldığı söylenebilir.

Ken'ân Rifâî'nin tevhid ile ilgili kapsamlı yorumlarına daha çok *Sohbetler*'inde ve *Mesnevî* şerhinde rastlanır. Bu eserler bağlamında Rifâî kademeli bir tevhid anlayışı ortaya koyar. Şeyhe göre tevhid üç derecedir: Avamın tevhidi lâ fâile illallah demek yani hadiselerin kaynağını Allah'tan bilmektir. Havassın tevhidi Allah'tan başka bir şey görmemek, her yerde Hakk'ı müşâhede etmektir. Ehassü'l-havassın tevhidi ise açıklaması en güç derecedir. Rifâî'ye göre "Allah vardı ve O'nunla beraber hiç bir şey yoktu",⁸⁸⁹ hadisi bu zümrenin halini izah etmektedir.⁸⁹⁰ Yani, ehassu'l-havas Allah huzûrunda kendi varlıklarını, henüz mevcûd olmadıkları döneme irca ederek önceki yokluk haline dönmüşlerdir. Rifâî'nin yukarıdaki ifâdeleri Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhid yorumundan izler taşır. Nitekim Cüneyd tevhidi açıklarken elest bezmine gönderme yapar ve (el-Araf, 7/172) konuyu "kulun son hâlinin ilk hâli durumuna dönmesi, olmadan evvel olduğu gibi olmasıdır" şeklinde izah eder.⁸⁹¹ Ken'ân Rifâî, bir başka yerde kamil insanların tevhid anlayışını açıklarken, "yüksek ve olgun kimselerin tevhidi kâinatta Allah'tan gayri bir şey görmemek, muamelesini yalnız onunla yaptığını bilmektir"⁸⁹² ifâdelerini kullanır ki burada vücûdun birliğine yönelik vurgunun ön planda olduğu söylenebilir.

Rifâî'nin eserlerinde, Allah'tan başka fâil görmemek anlamında tevhidin ilk derecesine yönelik açıklamalar çoğunluktadır. Şeyhe göre en büyük ilim Allah'ı bilme yani tevhid ilmidir. Bu ilme sahip olmanın en açık işareti ise kişinin her yapılan işi Allah'tan bilmesi,⁸⁹³ Rifâî'nin ifâdesiyle her yerde ve işte Hakk'ı görmektir. Rifâî bu gerçeği, "tevhidi elde edip, Hakk'ı her yerde görmek" şeklinde dile getirir.⁸⁹⁴ Ona göre mevcudattaki her bir zerre, Hakk'ın nuruna mazhardır. O nuru her şeyde görerek tevhidi yaşayanlar yakîn ehlidir ki onlar tevhidi tahkîk derecesinde yaşayanlardır.⁸⁹⁵ Hatta bu zümre, her varlığın bir tecellîye mazhar olduğunu görmeleri sebebiyle gören ile

⁸⁸⁹ Buhârî, *Bed'u'l-Halk* 1, Tevhid 22; Tirmizî, *Menâkıb*, 3946.

⁸⁹⁰ Rifâî, *Sohbetler*, s. 272.

⁸⁹¹ El-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, ss. 387-388.

⁸⁹² Rifâî, a.g.e., s. 472.

⁸⁹³ a.g.e., s. 213.

⁸⁹⁴ a.g.e., s. 214.

⁸⁹⁵ a.g.e., s. 237.

görülenin bir olduğu bir varlık derecesine erişirler. Rifâî “o kimse, her mevcûdun Cenâb-ı Hakk’a bir mâzhar olduğunu görürse ondan Hâk görünür”⁸⁹⁶ ifadesiyle bu konuya temas eder. Şeyh, bir başka yerde söz konusu hali “kendinin ve mevcûdatın Hak’tan ibaret olduğunu bilmek” şeklinde izah eder.⁸⁹⁷ Rifâî’nin yukarıdaki açıklamalarından tasavvufî anlamda gerçek bilgi olarak kabul edilen irfân ve marifeti de yine tevhidde yakîn derecesine eren (hakka’l-yakîn) bu seçkin zümreye hasrettiği anlaşılmaktadır.⁸⁹⁸

Ken’ân Rifâî’ye göre tevhid, halkın fâni ve Hakk’ın ise bâki olduğunu bilmektir. Rifâî bu bağlamda konu ile ilgili bir hadise değinir. Hz. Peygamber’in, “bu dünya yaratılmadan önce yalnız Allah vardı”,⁸⁹⁹ meâlindeki hadisini şerh ederken, sûfilerin sûfilerin, “el-ân kemâkan” yani “şimdi de öyledir”⁹⁰⁰ ifâdesine başvurduklarını kaydeder. Rifâî, hadiste belirtildiği ve sûfilerin de şerh ettiği şekilde aslında varlıkta Allah’tan başka bir hakikatin bulunmadığını ancak insanın nefis nedeniyle varlıkta ikilik görmeye meyilli olduğunu belirtir. Eğer sâlik nefis ya da ağyar denilen unsurun olumsuz tesirinden kendisini kurtarabilirse varlıkta Hak’tan başka bir gerçekliğin bulunmadığını idrak edecektir. Rifâî bu değerlendirmesini tasavvuf geleneğinde ifade edildiği şekilde varlıkta Allah’tan başka ilâh, fâil ve mevcûd bulunmadığı yönündeki tevhid yorumu ile neticelendirir. Şeyhin yine aynı manayı ifade etmek üzere, *Niyâzî-i Mısrî Divanı*’na ve özellikle şairin “ben beni terk eyledim gördüm ki ağyar kalmamış”⁹⁰¹ mısraına referansta bulunur.

Rifâî bu bağlamda tevhidi kişinin kendisinde, alemde ve bütün mevcûdatta Allah’tan başka bir varlığın olmadığını idrak etmesi şeklinde tanımlar.⁹⁰² Diğer bir deyişle tevhid, insanın nefisini ve âlemi müstakil bir mevcûdiyete sahip olarak görmemesi ve fakat bütün bunların Allah ile kâim olduğunu bilmesidir. Rifâî, söz konusu yaklaşımı anlatmak üzere, nefisini “lâ/yok makamında bilme” ibarelerini kullanır. Şiirlerinde de yok-var olmak ifadesi sıkça geçer ki bu kullanım Cüneyd-i

⁸⁹⁶ a.g.e., s. 320.

⁸⁹⁷ a.g.e., s. 587.

⁸⁹⁸ a.g.e., s. 320.

⁸⁹⁹ Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber, İbn Arâbî Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Sûfi Kitap, 2018, s. 198.

⁹⁰⁰ İsmail Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü’l-Fukarâ*, haz. Safi Arpaguş, İstanbul: Vefa Yay., s. 494.

⁹⁰¹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 553.

⁹⁰² a.g.e., s. 213.

Bağdâdi'nin fenâ-bekâ nazariyesinin Ken'ân Rifâî'nin metinlerindeki karşılığıdır.⁹⁰³ Rifâî'nin yok-var olmak ifâdesinden kasdı, kendi varlığından fâni/yok olan sâlikin hakiki vücûdun Allah olduğu gerçeği ile buluşması durumudur. Konunun ayrıntıları fenâ ve bekâ başlıkları altında incelenecektir.

Ken'ân Rifâî'ye göre tevhid, kavli olarak kelime-i tevhîd ifadesini ikrar ile gerçekleşir. Ancak sâlik tevhidde derinleştikçe tahkiki iman derecesine erişir. Bu göre sâlik öncelikle Allah'tan başka fâilin bulunmadığını idrak eder ki bu idrâk “lâ fâile illallah” ifadesi ile dile getirilir. Bir derece daha ilerleyen kişi, gerçekte Allah'tan başka bir mevcûd olmadığı idrakine ulaşarak “lâ mevcûde illallah” yani Allah'tan mevcûd yoktur der. Rifâî, “lâ ilâhe illallah” ifadesinin sırlı olduğunu ve ancak bahsedilen fiil, sıfat ve zât tevhidini gerçekleştirenlerin hakkıyla tevhidi gerçekleştirdiklerini kaydeder. Burada esas olan şey sâlikin sülûk neticesinde vücûdda ikiliğin olmadığını tahkiki olarak bilmesidir: “Mademki senin vücûdun vardır, tamâmiyle mü'min olamazsın... Çünkü işiten de, gören de, bilen, bildiren de hep odur Bil ki ne ben vardır, ne de sen. Var olan ancak Hak'tır. Tevhid ehli işte böyle söylüyorlar. Doğruyu bilici Allah'tır. Biz, büyüklerimizden naklen söylüyoruz.”⁹⁰⁴ Rifâî tevhidi bu ölçüde tecrübe eden kişinin muamelelerinin de ona göre şekilleneceğini ifade ederek, neticeleri üzerinde bir tevhid izahı da yapar. Tevhid, gerçek vücûdun Allah'a ailt olduğunu bilerek kişinin onun huzurunda aczini bilmesidir: “İstikâmet, mevcûd olanın Allah olduğunu bilmektir. Yâni lâ ilahe illallah Muhammed Resûlullah demek lâzımdır. Amma sâde söz ile değil, kendinin ve mevcudatın Hak'tan ibaret olduğunu bilip muameleni de ona göre yapmak ile tevhide ermek mümkündür.”⁹⁰⁵ Yukarıdaki izahlarına dayanarak şeyhin tevhidi teorik zemini ve pratik neticeleri bakımından tasavvuf geleneğindeki yorumlarına temas ederek ele aldığımızı söyleyebiliriz.

Tevhidin en ileri derecesi, sâlikin kendi yokluğunu idrak ettiği yerde, gören ve görülen ikiliğinin ortadan kalkması ile gerçekleşir. Rifâî bu yaklaşımını aşağıdaki şiirinde açıkça ifâde eder:

“Yâ Rab seni hiç bilmeye kadir mi olur ben?”

⁹⁰³ Ken'ân Rifâî, *İlâhiyat-ı Ken'ân, Notalarıyla Bestelenmiş İlâhiler*, haz.Yusuf Ömürlü, İstanbul: Cenan Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2014, s. 58, 60, 79.

⁹⁰⁴ a.g.e., s. 566.

⁹⁰⁵ a.g.e., s. 586.

Bilse bilir ancak Seni Sen, bensiz olan ben.
Ben kendimi kaybettiği anda, Seni buldum,
Devreyledim âlemleri, yok var olarak ben.”⁹⁰⁶

Ken’ân Rifâî’nin tevhid ve vahdet üzerine görüşleri, büyük ölçüde şiirlerinden okunabilmektedir. Rifâî’ye göre vücûd birdir ve o da Hakk’ın vücûdudur. Ancak bu gerçek, ancak o tevhid nuruna erenler için böyledir. Şeriat ehline göre, vücûd kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayrılır ve onlar için vücûd bir değil ikidir.⁹⁰⁷ Rifâî, bu itikad da olanların yakînde bir derece daha ilerlemeye teşvik amacıyla gıyaben “sen zannedersin ki Hakk’ın vücûdundan başka bir vücûd vardır. Halbuki vücûd birdir. O da, Hak’tır. O ‘nûr-ı münbasit’e’ erip kemâlini bulunca, o vakit hakikat sana aşikâr olur, kendini gösterir” çağrısında bulunur.⁹⁰⁸ Rifâî, vücûdun bir olduğunu ancak başta zâhir ve bâtın olmak üzere farklı tecellileri olduğunu söyleyerek hakikat ehlinin bu konudaki yaklaşımını ortaya koyar. Vücûdun batını tek bir nurdur, bu nur çokluk âleminde zâhir olmuştur.⁹⁰⁹ Sâlik o nura eriştiği taktirde alem aynasındaki yansımaların hakikatte bir olduğunu zevken idrak eder. Rifâî bu bahiste ifadelerini tamamlarken çoğunlukla Niyâzî-i Mısırî’nin şiirlerine referansta bulunur. “Bahr-i vahdet kaplamıştır kâffe-i mevcûda bak! Birliği görmek dilersen cümle-i mevcûda bak”⁹¹⁰ bunlardan en açık olanıdır. “Gitti kesret, geldi vahdet, oldu halvet dost ile Hep Hak oldu cümle âlem, şehri ü bâzar kalmadı” mısraları da bu referanslardan en çok öne çıkanıdır. Rifâî aynı manayı ifade ederken, Niyâzî-i Mısırî’nin “ben beni terk eyledim, gördüm ki ağyar kalmamış”⁹¹¹ beytine de sıkça gönderme yapar. Bu durum bize şeyhin Niyâzî-i Mısırî’nin tevhid ve vahdet-i vücûd yorumundan etkilendiği izlenimini vermektedir. Rifâî hakîki tevhid ehlinin nazariyesini izah ettiği yerde konuyu “işte tevhid” ehlinin nazariyesi budur ifadesiyle tamamlar. “İşte tevhid ehlinin nazariyesi budur. O vücûdun zâhir görülen kısmı ki, bu mezâhir yâni gördüğümüz şu zuhûr, varlık âlemdir. İşte bütün bu zuhûr âlemi, Hakk’ın isim ve sıfatlarının mazharları, tecellî mahallî olmuştur.”⁹¹²

⁹⁰⁶ a.g.m., s. 79.

⁹⁰⁷ Rifâî, *Sohbetler*, s. 564.

⁹⁰⁸ a.g.e., ss. 565-566.

⁹⁰⁹ a.g.e., s. 564.

⁹¹⁰ a.g.e., s. 73.

⁹¹¹ Mısırî, *Niyâzî-i Mısırî Divanı*, s. 222.

⁹¹² Rifâî, *Sohbetler*, ss. 565-566.

2.1.2. Vahdet-i Vücûd'a yönelik izahları

Ken'ân Rifâî varlık anlayışını ortaya koyarken vahdet-i vücûd düşüncesine ait kavramları da kullanmaktadır. Bu kavramlara yönelik izahlara eserlerinde çok fazla yer vermemekle birlikte kavramların kullanımından, Rifâî'nin tasavvuf ve varlık anlayışında İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd düşüncesinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu kısa girişten sonra, Rifâî'nin vahdet-i vücûd ve bu düşünce ile ilişkili terimler hakkındaki izahlarına daha yakından bakabiliriz. Vücûd, adem, varlık mertebeleri, a'yân-ı sâbite, tecellî gibi kavramlar bu terimlerden en önemlileridir.

Ken'ân Rifâî'nin *Sohbetler*'inde vahdet-i vücûdçuların vücûdun birliğine delil olarak ileri sürdükleri ayetlerin birçok bağlamda geçtiği ve şeyhin bunları işârî olarak tefsir ettiği görülür. “Sana biat edenler hakikatte Allah'a biat etmiş olurlar. Allah'ın eli onların eli üstündedir” (Fetih, 48/10); “Doğu'da Batı'da Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın veçhi oradadır” (Bakara, 2/115); “O evvel, âhir, zâhir ve bâtıdır” (Hadid, 57/3); “Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'ndan isterler. O her gün, her an bir iştedir.” (Rahman, 55/29); “İmanlarında yakîn üzre olanlar için yeryüzünde belge ve deliller vardır. Sizde de var görmüyor musunuz?” (Zâriyât, 51/20, 21) âyetleri, Rifâî'nin bu bağlamda temas ettiği ve vahdet-i vücûdun farklı meselelerini izah etmek için tefsir ettiği ayetlerden bazılarıdır.⁹¹³

Ken'ân Rifâî vahdet-i vücûd ile ilgili görüşlerini izah ederken “ey kullarım her nereye dönseniz Hakk'ın yüzü oradadır”, (Bakara, 2/115) âyetini vücûd konusu açısından değerlendirir. Rifâî'ye göre bu âyet vücûd birliğine delil olarak kabul edilebilecek en mühim naslardan biridir. Ancak burada Rifâî vücûd birliği ifadesinin tam olarak ne anlama geldiğinin iyi anlaşılması gerektiği düşüncesindedir. Şeyhe göre bu terim “kâinatta yâni yukarıdan aşağı her şeyde ve her yerde, Hakk'ın vücûdundan başka bir mevcût yoktur” şeklinde anlaşılmalıdır.

Ken'ân Rifâî vücûdun birliğine ait konuların filozoflar tarafından çoğunlukla reddedildiğini kaydederken, vücûd konusunun ancak tecrübî olarak idrak edilebilecek bir mesele olduğuna da dikkat çeker ki şeyhe göre bu durum temelde felsefe ile tasavvufun yöntem farkından kaynaklanmaktadır. Rifâî konuyla ilgili olarak eşyâ ve Allah için iki ayrı vücûd tasavvur edilemeyeceği gerçeğinin temel bir prensip olarak

⁹¹³ Ken'ân Rifâî'nin vahdet-i vücûda yönelik ayet tefsirleri için bkz. a.g.e., ss. 347, 124, 179, 305-306, 237-239, 260, 626, 162, 485, 524, 555.

kabul edilmesi gerektiği kanaatindedir. Vücûdun birliği konusu ister tecrübî olarak ister ilmî açıdan ele alınsın şeyhe göre konunun incelikleri ancak bu prensibin kabulünden sonra kendini gösterebilecektir. Zira Rifâî'ye göre iki ayrı vücûd tasavvur edilmesi durumunda, kelim ilmine dair en temel bir kabul olan “Allah âlem zerrelerinin gizli ve aşikâr, zâhir ve bâtın hareket, gidiş ve hâlini ilmen bilir” ifadesinin izah edilmesi mümkün olmayacaktır. Zira yine bu bağlamda tespit edilen hükme göre “iki ayrı vücûd arasında bir oluşun ilmen gerçekleşmesi mümkün değildir.”⁹¹⁴ Rifâî, bunu bir şahsın vücûdunda hasıl olan ağrının bir diğeri tarafından aynı şekilde tecrübe edilemeyeceği, aralarındaki ikilikten dolayı diğeri için bu ağrının ilmî bir kabulden öteye geçemeyeceğini kaydederek konuyu örneklendirir. Rifâî konuyu tasavvufî açıdan ortaya koyarken İbnü'l-Arabî'nin birlik-çokluk ilişkisini temellendiren temsillerinden birine başvurur: “Esasen ilâhî kelimeler olan her bir zerrenin başlı başına olması ve yekdiğerinin sırrını hâvî bulunması, vücûd birliğine işarettir. Meselâ bin adet elmanın içinden bir adedini ayırıp tahlil etsen, bu elmanın terkibi, ötekininkinin aynıdır. Şu halde aradaki fark, çokluktan ibarettir.”⁹¹⁵ Rifâî burada ilâhî kelimeler olarak da adlandırılan her bir mevcûdun, bir-çok şeklinde özel bir tabiatı olduğuna ve bu nedenle her bir varlığın kendine ait özel hakikate sahip olmanın yanı sıra, bütüne ait bilgiyi taşıdığını da belirtir. Böylelikle varlığın birliğinin ontolojik imkanını da temellendirmiş olur. Buradan da anlaşıldığı üzere Ken'ân Rifâî, vücûdun birliğini izah ederken, konuyu vahdet-i vücûd anlayışının temel kavramlarına başvurarak değerlendirmektedir.

Rifâî vahdet-i vücûd düşüncesinin, “Mutlak Varlık Hakk'tır”, şeklindeki temel önermesine manzûmelerinde yer verir. Özellikle “vücûd-i mâsivâ zıll ü hayâldir, bî-zevâl sensin!/ Hakîkî bir vücûd ancak senindir Zülcelâl Allah!”⁹¹⁶ mısralarından anlaşıldığı üzere şeyh, hakiki anlamda vücûdun Allah'a ait olduğunu, mâsiva denilen şeyin ise gölge ve hayal mertebesinde bulunduğunu bildirmektedir. Esasen gölge ve hayal kavramları da İbnü'l-Arabî düşüncesinin temel kavramlarındandır. Rifâî'ye göre bu hayal âleminde mevcûd olan her bir zerre Allah'ın zât nuru ile ihata edilmiştir. “Hiçbir şey yoktur ki hakikatı Allah olmasın. Hiçbir şey yoktur ki bâtını Hakikat-ı Muhammediye olmasın. Fakat bütün bu varlığın Hak olması, Hakk'ın bir veya iki

⁹¹⁴ a.g.e., s. 584.

⁹¹⁵ a.g.e., s. 347, 584.

⁹¹⁶ Rifâî, *İlâhiyât-ı Ken'ân, İlâhî ve Manzûmeler*, s. 103.

ismine mazhar olmaları itibariyledir. Nüsha-i kübra ise kâmil insandır.”⁹¹⁷ Şeyh bu meseleyi izah için bir sohbetinde balıkların suyu arayışını konu alan ve tasavvufi açıdan pek çok sembolü ihtiva eden bir hikayeyi aktarır. Buna göre birkaç balık toplanarak, kendi aralarında suyun mahiyeti ve nerede olduğu hakkında konuşmaya başlar. Balıklar için içinden çıkamayınca bilge balığa gider ve hallerini arz ederler. Soruyu dinleyen bilge balık “suyun olmadığı yeri siz bana gösterin!” diyerek Mutlak Varlığın mevcûdatı her yandan kuşatmış olduğunu temsili bir şekilde ifade eder. Rifâî bu bahsi vücûd birliğine delil olarak gösterilen “sana benden soranlara de ki: Ben onların yakınıdayım” (Bakara, 2/186) ayeti ile tamamlamaktadır.⁹¹⁸

Vahdet-i vücûd düşüncesinin en orjinal taraflarından birisi yaratma kavramına getirdiği yaklaşımdır. Burada yaratma klasik İslâm teolojisindeki yoktan var etmeden farklı olup Mutlak Varlığın kendisini aşık etmesi, bâtından zâhire çıkması anlamındadır. Ken’ân Rifâî de yaradılıştan bahsederken, vahdet-i vücûd anlayışının birçok ilişkisi ile ilgili izahlarına başvurur. Rifâî Mutlak Varlığın bir olduğunu ve fakat mevcûdat aynasında çokluk şeklinde tezâhür ettiğini kaydeder. Bu durum mutlak bir olan Hakk’ın bilinme arzusunun neticesidir. Ken’ân Rifâî burada Hakk’ın kendi zâtına duyduğu muhabbete işaret ederek birliğin çokluk şeklinde zuhûrunu ilâhî rahmet ve muhabbet ile ilişkilendirerek izah eder. Ona göre mutlak birliğin çokluk şekline zuhûru, birliğin kendini çokluk aynasında görme isteği ile bağıntılıdır.⁹¹⁹ Rifâî bu bağlamda Hakk’ın kendi zâtına olan muhabbetinden bahseder ve gizli hazine hadisine telmihte bulunur. Buna göre “gizli bir hazine gibi kendi kendinde müstağrak halde bulunan Hak bilinmeyi arzulayınca bu arzu ya da aşk mevcûdat âleminin zuhûru ile neticelenen ontolojik bir belirlenimin ilk esası olmuştur.”⁹²⁰ Ken’ân Rifâî “ben gizli bir hazîneydim, aşk ettim ki bilineyim”⁹²¹ hadisini ilkesel anlamda söz konusu zuhûratın başlangıcına yerleştirir.

Rifâî’nin varlık ile ilgili konuları izah ederken kullandığı terimlerden biri de nûr-ı Muhammedî’dir. Şeyh Hz. Peygamber (s.a.s.)’dan önce gelen bütün peygamberlerin ve hikmet sahiplerinin nûr-ı Muhammedî’den feyz aldığını kaydeder.⁹²² Rifâî Hz.

⁹¹⁷ Rifâî, *Sohbetler*, s. 33-34.

⁹¹⁸ a.g.e., s. 347.

⁹¹⁹ Rifâî, “Sohbetler”, *Ken’ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, ss. 400, 477.

⁹²⁰ Kılıç, a.g.m., s. 453.

⁹²¹ Aclûnî, *Keşfü’l-Hafa*, II/191.

⁹²² Kılıç, a.g.e., s. 379.

Peygamber'in "Allah herşeyden önce benim aklımı yarattı"⁹²³ mealindeki hadisini şerh ederken konuyu nûr-i Muhammedî içerisinde değerlendirir. Buna göre herşeyden önce yaratılan akıl, akl-ı evvel, nur-ı evvel ve benzeri isimlerle anılan ilk prensip Hz. Muhammed'in nûrudur. Diğer varlıklar o nûrdan aldıkları nasip ile mevcûdat âlemine gelmişlerdir. Rifâî bunu tohum-ağaç örneği ile izah eder: "Bir buğday tohumunda yaprak, dal, buğday bilkuvve mevcûd olduğu gibi, akılda da bilcümle mevcûdat ve kâinat gizlidir."⁹²⁴

Ken'ân Rifâî varlıkta görünen çokluğu, güneşin renkli camlardan farklı renklerde aksetmesi örneği ile açıklar. Buna göre varlık kendinde tek iken, mezâhir yani zuhûr ettiği yer itibariyle nisbi bir çokluk göstermiştir. Rifâî çoklukta birliği görmekten bahsederken birbirine zıt görünen sûretlerin aynı ilâhî kökenden geldiğini görmek gerektiğine dikkat çekmektedir.⁹²⁵

Ken'ân Rifâî'nin üzerinde en çok durduğu konulardan biri çokluk ile birlik arasındaki aslî ve sürekli irtibattır: "Bütün bu görünen kesret, hakikatte vahdettir. Bütün renklerin birleşmesinden beyaz renk zuhûr ettiği gibi, bütün seslerin birleşmesinden hâsıl olan sadâ da Hû sesidir!"⁹²⁶ Rifâî vücûdun birliğine rağmen, mevcûdatın

⁹²³ "Ey Cabir! Her şeyden önce Allah'ın ilk yarattığı şey senin peygamberinin nurudur. O nur, Allah'ın kudretiyle onun dilediği yerlerde dolaşıp duruyordu. O vakit daha hiçbir şey yoktu. Ne Levh, ne kalem, ne cennet, ne ateş / cehennem vardı. Ne melek, ne gök, ne yer, ne güneş, ne ay, ne cin ve ne de insan vardı." Aclunî, 1/265-266.

⁹²⁴ Rifâî, *Sohbetler*, ss. 403-404; Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, s. 421; Vahdet-i vücûd anlayışının cevap vermek istediği temel sorulardan biri de, varlığın birliğine rağmen âlemdeki çokluğun nasıl mümkün olabildiği meselesidir. Birlik-çokluk sorunu özetle şu şekilde ifade edilebilir: Mutlak ve bir olan varlıktan/vücûd, etrafımızda gördüğümüz çokluk (alemi) nasıl çıkmıştır? İbnü'l Arabî'de birlik ve çokluk çelişen iki kavram değildir. İnkâr edilmez bir gerçek olarak içinde bulunduğumuz çokluk, Mutlak Varlık olan Hakk'ın bir tenezzülünden ve mertebe mertebe kendini âşikâr edişinden başka bir şey değildir. Varlık birdir, mertebelerde çoğalır. İbnü'l-Arabî bu sorunu âyân-ı sâbite adı verilen ilâhî isimler teorisi ile çözer: Âyân-ı sâbite görüşü, (sabit hakikatler) mutlak ve bir varlıktan çokluğun nasıl ortaya çıktığını izâh ederken, diğer yandan sūdûr teorilerinin çözümlenemediği problemleri de açıklığa kavuşturur. Âyân-ı sâbite mertebesinde eşyânın hakikati vücûd giymemiş durumdadır. İlâhî isimler icmâlî /toplu olarak bu mertebede mevcuttur. Burası çokluğun bir olduğu mertebedir. Âyân-ı sâbite, eşyânın Allah'ın ezeli ilmindeki sûretlerini ifade eder ki varlık tecellîsi (nefes-i Rahman) onlara yayıldığı mutlak vücûd, yine kendinde fakat bu defa çokluğun birliği anlamındaki vahidiyyet/ulûhiyet mertebesinde "bir-çok" olarak tecellî eder. İşte bu bilinme arzusu, isimlerin zuhûr talebi diye tâbir olunur ve âlemin zuhûruna sebep de söz konusu talep olarak kabûl edilir. Vücûdun birliği ile beraber eşyânın çokluğu meselesi Ken'ân Rifâî'nin de üzerinde durduğu meselelerden biridir. İbnü'l-Arabî düşüncesinde, birlik-çokluk, kesret-vahdet ilişkisini izah eden birçok temsili anlatım bulunmaktadır. Bir başka deyişle mutlak vücûdun taayyüne geçmesiyle, izafî vücûdun doğması gerçeğinde sembolik anlatımın önemli bir yeri vardır: Zâhir-bâtın sembolizmi, buhar-bulut, su-buz sembolizmi, çekirdek ve ağaç sembolizmi, ışık-gölge sembolizmi, renk ve ayna sembolizmi, sanatkar ve eser, nokta ve daire, harfler sembolizmi en çok kullanılan sembollerdendir. Daha fazla bilgi için bkz. Kılıç, a.g.e., ss. 262-288.

⁹²⁵ Rifâî, *Sohbetler*, ss. 237-238.

⁹²⁶ a.g.e., s. 35.

çokluğunda, Allah'ın yaratmadaki kudretinin büyüklüğüne dikkat çeker.⁹²⁷ Ken'ân Rifâî çokluk aynasından görünen birliği açıklamak için vahdet-i vücûd düşüncesinin önemli konularından biri olan varlık mertebelerine başvurur⁹²⁸ ve konuyu en kapsamlı olarak *Mesnevî* III. cilt takrîri esnasında ele alır. Konunun bundan sonraki kısmı söz konusu cilde ait not defterlerinden takip edilecektir.⁹²⁹

Ken'ân Rifâî, adı geçen eserde ahadiyet mertebesini izah ederken, bu mertebeyi her hangi bir belirlenimin ya da zuhûratın olmadığı varlık derecesi olarak nitelendirir. Rifâî'nin ifadesiyle gizli bir hazine mesabesinde olan Mutlak Varlık'ın ilk belirlenimi "taayyün-i evvel" mertebesinde gerçekleşir. Ancak burada hakikatler henüz bir diğerinden ayrılmamıştır: "Hakâyık-ı âşiyânın yek diğerine mündemic ve munderic olmaları hasebiyle ilmen ve aynen yek diğerinden imtiyâzları yoktur." Varlığın bir derece daha kesafet kazanması ise, "mertebe-yi sâniye" yani taayyün-i sâni mertebesine tenezzülü neticesindedir. Rifâî bu mertebenin, gayb-ı sâni, mertebe-yi sâniye ve taayyün-i sâni gibi farklı isimlerle anıldığını kaydeder. Şeyh, "bu mertebede hakâyık-ı eşyâ, a'yân-ı sâbite nâmını alır" ifadeleriyle, burada mevcûdatın ilmi anlamda birbirinden ayrıştığını ve fakat harici olarak henüz ortaya çıkmadıklarını da belirtir. Rifâî üçüncü varlık mertebesinin hazret-i ervâh yani ruhlar mertebesi olduğunu belirterek "âlem-i gayb, âlem-i emr, âlem-i melekût, âlem-i ulvî" gibi isimlerin aynı mertebe için kullanıldığını kaydeder. Dördüncü varlık mertebesi hayal mertebesidir ki burası ruhlar alemi ile şehâdet alemi arasında temsili bir âlemdir. Bu mertebeye mertebe-yi misâl ya da âlem-i berzâh adı da verilir. Âlem-i misal pek çok imkanı içerisinde barındırması açısından Rifâî tarafından çok önemli bir varlık derecesi olarak kabul edilir. Şeyh şehâdet âlemi ile daha üst mertebeler arasında bir geçit şeklinde değerlendirdiği mertebe-i misâl için risâle dahilinde oldukça ayrıntılı izahlara yer verir.⁹³⁰ Nihayet son mertebe âlem-i nasût olarak isimlendirilen ve içinde yaşadığımız

⁹²⁷ a.g.e., s. 404.

⁹²⁸ "Yaratıcı kuvvet, evvelâ faâl (aktif) olarak zuhûr etmiştir ki buna akl-ı kül derler. Bu faaliyet, münfail (passif) bir sıfat meydana getirmiştir ki bu da nefis-i küldür. Akl-ı kül ile nefis-i kül'den, yâni yaratıcı kudretin faal (aktif) ve münfail (passif) sıfatlarından dokuz felek meydana geldi. Bundan da dört unsur zuhûr etti: Ateş, hava, su, toprak. Bunların birleşmesinden ise üç varlık doğdu: Mâden, nebat, hayvan ki hepsi birden on sekiz eder. Her biri zuhûrdaki çokluk itibariyle bin sayılır. Bu sûretle on sekiz bin olur. Yaratıcı kuvvet, Hakk'ın mutlak varlığıdır. Akl-ı kül, hakikat-i Muhammediye'dir. Nefis-i kül, hakikat-i Muhammediye'nin toplu olarak, öz olarak zuhûrudur. Bu iki âleme, ahadiyet ve vâhidiyet denir. Allah, ahadiyyü'z-zât ve vâhidiyyü's sıfat'tır. Hakikat-i Muhammediye'nin tafsil ile zuhûru dokuz feleği meydana getirmiştir." a.g.e., s. 318.

⁹²⁹ Ken'ân Rifâî, *Mesnevî Şerhi Notları*, C. III, D. IV.

⁹³⁰ Yalçınkaya, a.g.t., s. 251.

şehâdet âlemidir. Şehâdet âlemi her ne kadar en denî yani alçak bir mertebe olarak görülse de beşeriyet burada ortaya çıktığı ve hakikat-i âdem burada zuhûr ettiği için şeyh bu mertebenin insan tekamülü açısından değerli olduğu düşüncesindedir. Rifâî irfan ve insanlığa mesken olması bakımından şehâdet âlemini olumlu bir şekilde ele alır. Varlığın bir olduğunu ve fakat mertebelerde çoğaldığını ifade eden Rifâî'nin, burada tasavvuf düşüncesinde özellikle İbnü'l-Arabî'den sonra ortaya çıkan beşli, yedili yada kırklı meratib-i vücûd tasnifleri içerisinde,⁹³¹ beşli tasnifi benimsemiş olduğu anlaşılır. Ancak şeyhin *Sohbetler*'in ve *Mesnevî* şerhinin muhtelif bölümlerinde, kimi zaman farklı tasniflere ait terminolojiyi kullandığı da görülür.

“İşte bu âlemlerin cümlesini hâvî olan beşinci bir âlem daha vardır ki, o da beşeriyet ve nâsut âlemidir. Âdemin hakikati ne büyük şeydir. Bu hakikat-ı Âdem, cümleyi ihâta etmiş, kuşatmıştır. İrfan denen bir şey vardır. İrfan, vücûdu bir görmektir. Vücûdu bir görmek de, o “nûr”a ermektir. O “nûr-ı münbasit”e eren ise bir daha vücûdunu göremez.”⁹³²

Ken'ân Rifâî eserlerinde, vahdet-i vücûd anlayışının önemli kavramlarından biri olan a'yân-ı sâbite konusuna da yer verir. Şeyhe göre, âyân-ı sabite, eşyânın görünür hale gelmeden önce, Allah'ın ilminde bilgi olarak mevcûdiyettir. a'yân-ı sâbite mevcûdât âleminde zâhir olan varlıkların Allah'ın ilmindeki mahiyetleridir. Kısacası a'yân-ı sâbite, eşyanın Allah'ın ezeli ilmindeki sabit hakikatleri olup Tanrı'nın kendisine dair bilgisidir.⁹³³ İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin mertebe görüşündeki ilk taayyüne karşılık gelen⁹³⁴ a'yân-ı sabitenin vahdet-i vücûd'u müstakil bir anlayış hâline getiren en temel bir unsur olduğu kaydedilmiştir.⁹³⁵ Ken'ân Rifâî'nin tasavvuf

⁹³¹ Farklı tasnifler hakkında daha fazla bilgi için bkz. Kılıç, a.g.e., ss. 288-322.

⁹³² Rifâî, a.g.e., s. 565.

⁹³³ Ayn-ı sabite, “hakikat, mahiyet ve zât” manasına gelir, çoğulu ise ayan-ı sabite olarak isimlendirilir. Zât'a nispetle, Tanrı'nın vücûdunda mahiyete denk düşer. Bir başka deyişle bunlar Allah'ın ezeli ilimde sabit olan yok'lardır. Yoklar yani a'yân-ı sâbite eşyânın Allah'ın ilmindeki hakikatleri olup hariçte mevcut değildirler. Süleyman Uludağ, “A'yân-ı sâbite”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DIA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), C. 4, 1991, s. 198.

⁹³⁴ Konevî, bir şeyin hakikâtini tanımlarken “İlâhi ilimdeki sâbit hakikâti” diye tanımlamıştır. Bu durumda âyân-ı sâbite, “Eşyânın ilâhî bilgideki hakikatleri” ile ifade edilmiştir. Demirli, *İslâm Metafizikinde Tanrı ve İnsan*, s. 207; Sadrettin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, İstanbul: İz Yayınları, 2008, s. 108.

⁹³⁵ Demirli, a.g.e., s. 213; Suâd el-Hakim, “İnsan-ı Kâmil”, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005, s. 90.

anlayışında, a'yân-ı sâbite ve ilâhî isimler teorisi önemli bir yere sahiptir. Rifâî'nin konu ile ilgili izahlarına bakıldığında onun a'yân-ı sâbiteyi ahlâk anlayışı için genel bir prensip olarak temellendirdiği anlaşılır. Şeyhin konu ile ilgili teorik açıklamaları Mesnevî III. cilt şerhinde varlık mertebeleri ile ilgili izahlar içerisinde yer alır. Rifâî burada a'yân-ı sâbiteyi eşyânın Hakk'ın varlığındaki ilmi suretleri olarak değerlendirir: “Bu mertebe Hakk'ın sûver-i ilmiyesidir ki a'yân-ı sâbite diyoruz. A'yân-ı sâbite o hâlde mir'ât-ı vücûd-i Hak ve esmâ-i sıfât ve vücûd-i mutlakın meclâsıdır.” Yukarıdaki izahlardan anlaşılacağı üzere, a'yân-ı sâbite, mutlak vücûd olan Hakk'ın isim ve sıfatları için bir ayna yahut söz konusu hakikatlerin kendileri vasıtasıyla görünür hale geçtiği cilalı bir sicim mesabesinde. Ken'ân Rifâî, a'yân-ı sâbiteyi açıklarken istidat ve tabiat terimlerine başvurur. Buna göre her varlığın Hakk'ın ezeli ilminde belirli olan bir istidadı değişmeyen bir “ezel künyesi” vardır ki bu istidat o varlığın mevcûdat içerisindeki konumunu ve dolayısıyla onun fiillerini belirler.⁹³⁶ Şu halde her insan, farkında olsun olmasın Hakk'ın bir ya da iki ismine ayna durumundadır ve hayatını temelde bu sabit belirlenim çerçevesinde devam ettirir.⁹³⁷ Eğer kişi iradî bir sülûk neticesinde, kendisindeki sâbit hakikati hakkıyla ortaya çıkararak, kendisinde tecellî eden ilâhî ismi ortaya çıkarmaya muvaffak olursa o vakit a'yânı sabitesine, yani kendisini terbiye eden ismin hakikatine kavuşmuş olacaktır. Rifâî'nin tasavvuf ve sülûk anlayışında söz konusu kavuşma, kulun yaratılışından maksadı hasıl etmesi ile aynı anlama gelmektedir.

A'yân-ı sâbite kavramı kişinin fiillerini tayin etmesi bakımından Ken'ân Rifâî'nin ahlak anlayışında merkezi bir öneme sahiptir. Her varlığın ya da her bir bireyin ortaya koyduğu hareket esasen onun a'yân-ı sâbitinin verdiği izine tabidir. Dolayısıyla, bir fiili eleştirmek ya da hoş olmayan bir fiili irtikab eden kimseyi kınamak bu anlamda bir nevi o kişinin ezeli istidadı ile çatışmak demektir. Rifâî o nedenle bireysel ve sosyal tekamül açısından tehlikeli bulduğu kınama, hor görme gibi nahoş tavırların, vücûdun birliği anlayışı içinde yeri olmadığını âyân-ı sâbite anlayışı ile aşmaya çalışmaktadır:

“Bütün varlık âlemi, Hak'ın küllî veyahut cüz'î isimlerinden bir veya birkaçına mâliktir. Meselâ mümin kimse, Hâdî yâni hidâyet edici ismine mazhardır. Melekler, Hakk'ı

⁹³⁶ a.g.e., s. 290.

⁹³⁷ a.g.e., s. 405.

teşbih edici isimlere mazhardır. Şeytan ise, kibredici, dalâlet verici isimlere mazhardır. Kâmil insan ise cümle isimleri kendinde toplamıştır. Herkesin o âyân-ı sabitede olan ismi ona rabdır, yâni terbiyecidir. O kimse de bu ismin terbiyesi ve hükmü altındadır.”⁹³⁸

Ken’ân Rifâî için â’yân-ı sâbite görüşü herkesin kendine has gidişine hürmet etme tutumunun ya da en genel anlamda tasavvuftaki hoşgörü anlayışının ontolojik olarak temelini teşkil eder. Bununla birlikte herkesin birbirine aynı muhabbet derecesiyle bağlı olamayacağını belirten Rifâî, a’yân-ı sâbitesi ya da ilâhî isimleri müşterek olan kimselerin daha kolay anlaştıklarını belirtir. Â’yân-ı sâbiteleri farklı olan kimselerin tuttukları yolların da birbirinden farklı olacağını kaydeden Rifâî, böyle bir durumda bu idrak içinde bulunan sâlikin Hakk yolundaki muhtelif gidişlere hürmet etmesi gerektiğini vurgular.⁹³⁹

Vahdet-i vücûd ile ilişkili temel kavramlardan bir diğeri ise, varlık mertebelerinin sonuncusu olarak değerlendirilen insan-ı kâmidir. Tasavvuf tarihinin önemli konularından biri olan insan-ı kâmil anlayışı, tasavvuf literatürüne Muhyiddin İbnü’l-Arabî ile dahil olmuştur. Bununla birlikte, felsefî kökenleri “küçük âlem” (mikrokoz) ve “büyük âlem” (makrokoz) düşüncesiyle bağlantılı olan kavramı tarihi kökenlerinin çok eski kültürlerle kadar uzandığı kaydedilir. Kâmil insan toplayıcı bir varlık olarak değerlendirilir. Literatürdeki ifadesi ile kâmil insan bir tür kevn-i câmi olup âlemde mevcûd her şey küçük ölçekte onda mevcuttur. Dolayısıyla insan ile âlem arasında bir yakınlık olduğu düşünülmüştür. Buna göre, “birinde bulunan özelliklerin en azından bir kısmının diğesinde de bulunduğu inanılmıştır.”⁹⁴⁰ İnsan-ı kâmil ile eş anlamlı olarak kullanılan kelimelerin başında akl-evvel, nûr-ı Muhammedî, levh-i mahfûz gibi isimler gelmektedir.⁹⁴¹ Kaşânî, insân-ı kâmil için mânâlar hazreti ve ikinci taayyün mertebesi tabirlerini kullanmaktadır.⁹⁴² Abdülkerîm el-Cîlî (ö. 832/1428) ise,

⁹³⁸ a.g.e. 275.

⁹³⁹ Rifâî, “Sohbetler”, *Ken’ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 374.

⁹⁴⁰ Mehmet S. Aydın, “İnsan-ı Kâmil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, C. 22, s. 330

⁹⁴¹ Diğer eş anlamlı kelimeler: Hakikatü’l-Hakaik, el-Hak el-Mahluk bi-hi (yaratmada vasıta olan Hak), felekü’hayât, aslu’l-âlem, asl-ı cevheri’l-ferd, Heyula, madde-i ûlâ, cinsü’l-ecnâs, Hakikat-i külliyye, felek-i muhit, adl, küllî şey, Müfîz, merkez-i dâire, Akl-ı evvel, Kalem-i A’lâ, Ukab, Dürre-i Beyzâ. Daha fazlası için bkz. el-Hakim, a.g.e., ss. 367-368.

⁹⁴² Abdürrezzak Kâşânî, “insan-ı kâmil”, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 218.

insan-ı kâmilin varlığın başlangıcından ebediyete kadar tek olduğunu ancak sûret itibariyle çok olup her zamanda o zamanın sahibi suretinde zuhûr ettiğini ve onun ismiyle adlandırıldığını söyler: “Bununla birlikte onun gerçek ismi Muhammed, Künyesi Ebû'l-Kasım, özelliği ise Abdullah'dır.”⁹⁴³

Ken'ân Rifâî eserlerinde, insan-ı kâmil konusuna birçok yerde temas eder. Şeyhin terimi müstakil olarak kâmil kelimesi ya da kamil mürşid terkibi içinde kullandığı da vakidir. Ken'ân Rifâî tasavvuf sohbetlerinde yer verdiği Peygamber kıssalarını yorumlarken her peygamberi devrin kamili olarak ele alır ve onların kalbini incitmenin Hakk'ın gazabına sebep olacağını belirtir. Rifâî'nin bu tür kıssalara yönelik izahlarında İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem* adlı eserinin etkisinde olduğu görülür. Rifâî bunun yanı sıra insan-ı kâmil konusunu izah ederken İbnü'l-Arabî'nin takipçilerinden Sadrettin Konevi'nin (ö. 673/1274) eserlerine de müracaat eder.

Ken'ân Rifâî konuyu İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin eserlerine yönelik referanslar eşliğinde izah eder. Rifâî'ye göre insan-ı kâmil Allah'ın yetkin bir tecellîgâhıdır. Harici olarak her insan gibi beşeriyet özelliklerine sahip olmakla birlikte bâtinî anlamda beşeriyet özelliklerinin ötesinde bazı vasıflara sahiptir. Nefsâni tarafları ilâhi tecellîler vasıtasıyla ifnâ edilmiş olan kâmil insan Hak ile bekâ mertebesine erişmiştir. Bu hususta Konevî'nin *Nefehât-ı İlâhiyye*'sinden alıntılarda bulunan Rifâî, kamil insanın bu eser dahilinde beşeriyet sınırlarının ötesine geçerek gerçek insan olma keyfiyetini tecrübe eden tarafının öne çıktığını belirtir. Kamil insanlar zaman kaydının dışına çıkarak “ebu'l-vakt” yani zamanın sahibi olmuşlardır. Sırasında alemde tasarruf etme yetkilerini kullanır, sırasında bu özelliği ihmal ederek ilâhî irâdenin tecellîlerini rızâ içinde kabul ederler.⁹⁴⁴

2.2. Bilgi

İslâmî literatürde bilgiyi ifâde etmek üzere el-ilm ve el-mârife terimleri kullanılmıştır. Bilgi bilen (özne-suje) ile bilinen (obje) arasındaki irtibat olarak tanımlanır. Bilinen şey, bilinmiş anlamında bilgi, mâlumat şeklinde de ifâde

⁹⁴³ Abdülkerim Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, haz. Selçuk Eraydın, Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998, s. 17.

⁹⁴⁴ Yalçınkaya, a.g.t., s. 251.

edilmiştir.⁹⁴⁵ İslâm düşünürleri ilim terimini, bugünkü bilim/science ve bilgi/knowledge anlamını kapsayan bir şekilde kullanmıştır. Farklı bilim dalları ise varlığı bir bütün olarak kavrama yönünde farklı insan etkinlikleri olarak anlaşılmış ve hakikate ulaşma yolunda bütün bilgi birikimleri değerlendirilmiştir.⁹⁴⁶ Kur’ân’da bildirildiği üzere “âfakta” ve “enfüste” insan için âyetler vardır.⁹⁴⁷ Vahyin yazılı ifadesi, ilâhî kitaplar olduğu gibi kevnî ifadesi ise insanı içinden ve dışından sarmış olan mükevvenâttır. Her şey ilâhî bir hakikatin kevnî ifâdesi olup esâsen bir bilgidir. Bir başka deyişle Allah, insanın her nesneden ve olgudan bilgi çıkarmasını istemektedir.⁹⁴⁸ Tasavvufta bilgiye ulaştırılan metot seyr ü sülûktür. Bu yolda sâlik belli tasavvufî temrin ve tecrübelerle keşfe erişir ve bilgiyi asıl kaynağından doğrudan alır. Sûfiler tasavvufun diğer disiplinlerin ilim tassavvurundan farkına dikkat çekmek için yer yer ilim yerine mârifet, âlim yerine ârif terimlerini kullanmışlardır.⁹⁴⁹

Ken’ân Rifâî’nin bilgi anlayışının değerlendirileceği bu bölümde öncelikle şeyhin bilgi edinme kaynaklarından duyu ve akıl ile ilgili görüşleri ele alınacak, sonrasında keşf ve mârifet hakkındaki izahları incelenektir. Ken’ân Rifâî’nin konu ile ilgili açıklamaları büyük ölçüde sûfilerin görüşlerinden etkilenmekle birlikte, içinde yaşadığı dönemin epistemolojik problemlerine cevap vermeyi de hedefler mahiyettedir.

Ken’ân Rifâî bilgi kelimesini mutlak anlamda hakikat kelimesinin mukabili olarak kullanır. Onun için bilginin nihâî objesi hakikattir. Ona göre her bilgi arayıcısı esâsen hakikatin peşinde olmuştur. Ken’ân Rifâî bilgiyi genelde hakikat ile özdeşleştirirken, özelde İslâm inancı içinde tevhid ile özdeşleştirmektedir. Ken’ân Rifâî’ye göre ilim demek *tevhid ilmi* demektir. Diğer bütün ilimler tevhide erişirmeleri bakımından kıymetlidir.⁹⁵⁰ Şeyh bunu birçok yerde bilgilerin gâyesi de Allah’ı bilmektir şeklinde ifade eder. Tevhid ilmi ise, âlemde görülen çokluk perdesi ardındaki birliği

⁹⁴⁵ Necip Taylan, “Bilgi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), C. 6, 1992, ss. 157-161.

⁹⁴⁶ Bilgiyi evrensel hakikatlerin o bilim dalındaki ifadesi olarak gördükleri için ilâhî olanla ilişkilendirmiş ve bu meşru zemin içerisinde hepsini benimsemişlerdir. İslâmî bilimlerin bilimler sıralamasındaki yeri ile ilgili görüşler için bkz. Şaban Ali Düzgün, “Bilimler Hiyerarşisinde İslâm Bilimlerinin Yeri”, *Kelam Anabilim Dalları Toplantısı Metinleri*, Ankara, 2008, ss. 7-29.

⁹⁴⁷ Fussilet, 41/53.

⁹⁴⁸ Bugün bilim dünyasında hakim olan farklı disiplinlerin kesin hatlarıyla birbirinden ayrılması anlayışı XVIII. yüzyıl Batı bilim anlayışının bir devamıdır ve bu haliyle geleneksel kapsayıcı bilgi anlayışımızın çok uzağında bulunmaktadır. Ali Tenik, *Tasavvufî Bilgi*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 75.

⁹⁴⁹ İlhan Kutluer, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), C. 22, 2000, ss. 109, 114.

⁹⁵⁰ Rifâî, *Sohbetler*, s. 450.

idrak etmek anlamında olup bu da fail olarak Allah'ı bilmek ve her görülen şeyde Hakk'ın tecellisini görmeye ulaşmakla gerçekleşir.⁹⁵¹ Sûfî ıstılahında Allah'tan başka fâil görmemek şeklinde ifade edilen bu hal, şeyhe göre kalb-i selim sahipleri tarafından gerçekleştirilebilir.⁹⁵² Rifâî esasen tevhidden ibaret olan bilginin varlık derecelerinde kendisini açması nedeniyle izafi bir çokluk gösterdiği kanaatindedir. “Bu gördüğümüz âlem, bu varlıklar, hep bir noktanın zuhûrundan ibarettir. İşte bilgi de böyledir. Gerçek, birçok âlemlerden geçerek bu âleme geldikten sonra zuhûr ediyor.”⁹⁵³ Ken'ân Rifâî'nin ifâdelerinden anlaşıldığı üzere âlemde görülen her şey, mutlak hakikatin yani Mutlak Varlık'ın bir tür tezâhür ve tecellîsinden ibârettir. Her mevcûd ve ona dair bilgi, mutlak hakikatin nisbî bir görüntüsüdür. Diğer yandan Rifâî'ye göre bilme faaliyeti, öncelikle bir hatırlama ameliyesidir. Eşyâ ve çokluk, sonradan zuhûr ettiğine göre, eşyâya dâir bilgi eşyânın zuhûrunu incelemektedir. Bu ontolojik sıralama içerisinde, nesnelere ilgili mâlumâtımız, hakikat ya da ezel âlemine ait bir gerçekliği hatırlamamız anlamına gelmektedir.⁹⁵⁴

Ken'ân Rifâî'ye göre insan, bu mertebeye diyalektik mertebelerin ötesine geçerek ve nefsinin ıslahı ederek erişir.⁹⁵⁵ Nefsin ıslahı ve kalbin tezkiyesi sayesinde, gönül ezel âleminden gelecek bilgiyi almaya müsait hâle gelecektir. Burada Rifâî, hakikat arayışının “nefsini bilen Rabbinin bilir”⁹⁵⁶ şeklindeki kadîm ifadesini yineler.⁹⁵⁷ Ancak burada şeyh için kendini bilmenin anlamı nedir? Rifâî'nin metinlerine bakıldığında, kendini ya da nefsinin bilmenin, hemen birçok yerde nefsin aciziyetini ve yokluğunu bilmekle özdeşleştirildiği anlaşılır. İnsan kendi varlığının geçiciliği ve yokluğunu idrak ettiği takdirde, Hakk'ın varlığını da layıkıyla bilmiş ve teslim etmiş olacaktır. İnsan bu idrak içerisinde iken kalbi bir ayna hâline gelecek ve bu suretle hakikat ilmi kalb aynasında yansıtacaktır.

Ken'ân Rifâî'ye göre hakikat ilmi aslında insanın bânında mevcûttur. İnsan Allah'ın isimlerini bilmek şerefine mazhar olan Âdem (as)'in soyundan gelmekte ve bilkuvve bu isimleri kendi nefsinde taşımaktadır. Şu halde insana layık olan, Âdem

⁹⁵¹ a.g.e., s. 214.

⁹⁵² Kur'ân kaynaklı bir kavram olan, kalb-i selim'in, yalnızca bilgi konusu dahilinde değil fakat genel olarak Rifâî'nin tasavvuf anlayışında önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. a.g.e., s. 213.

⁹⁵³ a.g.e., s. 240.

⁹⁵⁴ a.g.e., s. 447.

⁹⁵⁵ a.g.e., s. 364.

⁹⁵⁶ Aclûnî, 2/262.

⁹⁵⁷ Rifâî, *Sohbetler*, s. 393.

babasının ilmi mirası olan ilâhi isimlerin bilgisine vakıf ve varis olmaktır. Ken'ân Rifâî, “kendi nefislerinizde dahi nice ayetler var. Bunları hiç de görmüyor musunuz?”⁹⁵⁸ ayetine telmihle Âdem'e varis olan kimselerin, alemde ve kendi nefislerindeki ayetleri görme kabiliyetine sahip olduklarını kaydeder. Zira kâinatta tafsilatlı olarak açılmış bulunan ayetler, insan da mücmel olarak mevcuttur. Şu hade insan, yaratılış gâyesine uygun olarak hareket etmeli ve kendisinde dürülmüş olan bilgiyi tanımaya çalışmalıdır. Aksi taktirde eşrefi mahlûkat olan insan, bulunduğu insanlık derecesinden düşmek tehlikesi ile karşılaşacaktır.⁹⁵⁹

Bilginin bidâyeti ve sonu hakikat olmakla birlikte, Ken'ân Rifâî için kişiyi o dereceye eriştiren her bilgi türü de kıymetlidir. Rifâî irşad faaliyetinin daha etkili olması adına irfan sahibi kimselerin zâhiri ilimler kadar devrin öne çıkan ilim sahalarında da kendilerini geliştirmeleri gerektiği kanaatindedir.⁹⁶⁰ Aslında ona göre, Hakk'ın bilgi ve kudreti karşısında, insanın ilmi ile cehâleti, ümmî ya da âlim oluşu arasında pek fark yoktur. Ancak Rifâî, mürşidlerin ve din görevlilerinin kendi devirlerinde etkin olan ilme vakıf olmalarını, irşadın tesiri açısından gerekli görür.⁹⁶¹ Bu bağlamda “Rabbim ilmimi arttır”⁹⁶² ayetini tefsir eden Rifâî, ayette kastedilen ilmin, Kur'ân'ın mânâsı yani hakikat ilmi olduğunu kaydeder. Şu halde hakiki bilgiye erişen kimsenin, bu ilme ulaştıran âlet ilimleri ile fazlaca iştilal etmesi, yücelere çıktıktan sonra merdiven arayan kimsenin haline benzer ki Rifâî'ye göre bu durum, bir ölçüde abesle iştilal demektir.⁹⁶³ Bu gerçeği bilen hakikat arayıcısı, zâhirî ilimleri tahsil ederken araç derecesinde olduklarını hatırlamalı ve o ölçüde talip olmalıdır. Kendi nefsinde ilme erişen kimsenin vasıta ilmine ihtiyacı azalmış olduğundan, bu ilmin talebinde hırslı olmak onun için doğru olmayacaktır. Ken'ân Rifâî'ye göre esas olan, kişinin kendini bilme ilminin peşinde olmasıdır.⁹⁶⁴ Şeyhin deyişiyle ilim, sahibini bilmek ve bulmak demektir.⁹⁶⁵ Rifâî'ye göre fen bilimleri insanı mâneviyata ileten bir alet mesabesinde olduğu sürece hakkıyla çalışılmış demektir. Söz gelimi bir tıp öğrencisi, incelediği insan vücûdundan Hakk'ın

⁹⁵⁸ Zâriyât, 51/21.

⁹⁵⁹ Rifâî, a.g.e., s. 492, 73.

⁹⁶⁰ a.g.e., s. 70.

⁹⁶¹ a.g.e., s. 70, 241, 444.

⁹⁶² Taha, 20/114.

⁹⁶³ “Binâenaleyh bâde'l-vusûl ile'l medlûl delil ve kılavuza hâcet kalmaz. Mâdem ki sen matlûbuna yetiştin, ilmin talebkârlığı doğru olmaz. Çünkü medlûl taayün olunduktan sonra delil talebinde bulunmak beyhûde ve abes yere ömrü zâyî' etmek demektir.” bkz. Yalçınkaya, a.g.t., ss. 246-247.

⁹⁶⁴ Rifâî, “Sohbetler”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 473.

⁹⁶⁵ a.g.e., s. 297.

yaratmadaki inceliklerine erişebiliyorsa, o vakit çalıştığı ilmin hakkını vermiş demektir.⁹⁶⁶

Ken'ân Rifâî'nin keşf ve mârifet ile ilgili görüşlerine geçmeden önce, onun bilgi kaynağı olarak duyular ve akıl konusundaki görüşlerini incelememiz gerekir. Bilginin kaynağı ile ilgili tartışmalar Eflâtun'dan (ö. M.Ö. 347) başlayarak bugüne kadar devam eden önemli bir meseledir.⁹⁶⁷ İslâm düşüncesine gelindiğinde ehl-i sünnet mezhebinin iki ünlü temsilcisinden biri olan İmâm Mâturidi'ye (ö. 333/944) göre bilgi kaynakları, her biri ayrı alanda geçerli olmak üzere temelde üçtür: Duyular (ıyân), haberler (ahbâr) ve akıl (nazar). Fizik alemle ilgili bilgimizin kaynağı duyular, tarihi bilgimizin kaynağı haberler, gayba ait konularda ise istidlâl ya da Peygamberin haberi en temel kaynaklardır.⁹⁶⁸ Eşârî ve Mâturidî ekolleri bu konuda mutabakat hâlinindedir: Duyu ve akıl ile idrâk edilen bilgi mutlak olan vahyî bilgiyi destekleyen ve doğrulayan nazarî bilgiler olarak kabul edilmektedir. İmâm Mâturidî duyulara ve duyularla elde edilen bilgiye kıymet vermektedir: Duyular, insanın hemen hiç bir şeyi bilmediği başlangıç hâlimden bilme ve idrak etme seviyesine gelmesine vesile olan en temel vasıtaadır.

Ken'ân Rifâî'ye göre hisler ya da duyular, hakikati küllî olarak ihata ve idrâk etmek için yeterli bir vasıta değildir. Şeyh *Mesnevî*'de geçen dört Hintli'nin karanlıkta fili tanımaya çalışması ile ilgili hikâyenin şerhinde bu görüşünü açıkça ortaya koymaktadır.⁹⁶⁹ Bu bağlamda Rifâî, küllî bilgiye ulaşmak için beş duyunun ve hatta cüz'i aklın da yeterli olmadığını kaydeder. Hakikati küllî olarak kavrayabilmek için küllî akıl ve bütünü görmeye güç yetiren bir görüş lazımdır. Küllî bilgiye ulaşmada cüz'i aklın hükmü de, aynı şekilde yetersizlik ve liyakatsizlikten ibarettir. “Deryâ-yı

⁹⁶⁶ Ken'ân Rifâî bilgi edinmede devamlı surette ilerlemek ve buna talip olmak gereğine işaret eder. Zira ona göre bilginin nihyeti yoktur, gittikçe artmakta ve tekâmül etmektedir. Şeyhin anlayışında, gerçek bilginin hakikate tekabül ettiği düşünüldüğünde konu daha iyi anlaşılacaktır. Fakat fizikten metafiziğe kadar bu tekamül kanunu her boyutta geçerlidir. İnsan, öğrendikçe ve bilginin konusu olan objeye yaklaştıkça, ona daha iyi anlama ve küllî orak kavrama imkanına kavuşacaktır. a.g.e., s. 492, 373.

⁹⁶⁷ Bilginin mâhiyeti ve imkanı ile ilgili tartışmalar Batı düşüncesinde ilk olarak milâttan önce VI. ve V. asırda sofistler tarafından başlamış; Epistemoloji biliminin kurucusu J.F. Ferrier (XIX. asır) sayılsa da bilginin kaynağı ile ilgili tartışmalar Eflâtun'dan bugüne kadar hayatını devam ettirmiştir. Hanifi Özcan, *Mâturidî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1994, s. 60; Bu alandaki problemler John Locke (ö. 1704) ve David Hume (ö. 1776) gibi *Aydınlanma* düşünürleri tarafından da farklı yönleriyle ele alınmıştır. Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi, Antik Yunan'dan Modern Döneme I*, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Külliyyât Yayınları, 2001, s. 31.

⁹⁶⁸ Nûreddin Es-Sâbûnî, *Mâturidîyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İFAV Yayınları, 2011, ss. 49-50; Ebû Mansûr el-Mâturidî, *Kitâbü't-tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İsam Yayınları, 2020, ss. 57-70.

⁹⁶⁹ Yalçınkaya, a.g.t., ss. 224-225.

Hakk'ı görmek ister isen, dîde-yi Hak-bîn ile nazar et. İşte bunun içindir ki Allah'ı ancak Allah görür, Allah'ı ancak Allah bilir, dediler.”⁹⁷⁰ Rifâî'ye göre hakikati kavramak için baş gözü değil idrak gözü gereklidir.

Ken'ân Rifâî'nin ilim anlayışı ve bilgi ile ilgili yaklaşımlarında XIX. yüzyılın ikinci yarısında öne çıkan pozitivizme yönelik eleştirileri dikkat çeker. August Comte (ö. 1857) ve Émile Littré (ö. 1881)'nin öncülüğünü yaptığı pozitivizm, Rifâî'ye göre yalnızca görülen, işitilen, duyulan hasılı yalnız hisler vasıtası ile elde edilen bilgiyi kabul etme şeklindeki bilim anlayışıdır. Rifâî'ye göre bu ilim adamları, duyuların örtesinde bir alanın varlığını ya da böyle bir alanla ilgili bilgiye ulaşmanın imkansızlığını kabul etmekle asıl meseleyi kaçırmaktadır: “Garplı ilim adamlarının telâkkilerine göre ilim, hâdiseleri tahlil ve îzah etmekten ibarettir ki bu connaissance discursive, yâni nazarî bilginin veya aklın, connaissance intuitive yâni gönül bilgisi ile münâsebeti yoktur.”⁹⁷¹ Rifâî'nin burada Fransızca “connaissance intuitive” olarak ifade ettiği ilim, Mehmet Ali Aynî'ye (ö. 1945) göre, husûli ilmin (okuyup öğrenmekle elde edilen) karşıtı olan huzûrî ilim (intuition) kavramına denk düşer.⁹⁷² Ken'ân Rifâî, bu tanımın ardından söz konusu anlayışın yetersizliğini çeşitli örneklerle ortaya koyar. Şeyhe göre hislerle ve akıl ile elde edilen bilgi derinlemesine incelendiğinde aldatıcı olduğu görülür. Bu yaklaşımını “velhâsıl hislerimiz, eşyânın hakikati hakkında bizi aldatmaktadır.. duygularımız pek zayıf ve eksik olduğu için pek çok tabî hâdiseler, bu hislerin bilgi ve tahkik dâiresinin dışında kalmaktadır”⁹⁷³ sözleriyle ifade eden Ken'ân Rifâî, Batılı ilim adamları arasında gönül bilgisini kabul edenler bulunduğu dikkat çekerek onları takdir eder.

Bu isimlerden Louis Pasteur (ö. 1895), ruhu beşeri imkanlar ile görmek mümkün değildir, ruhu ruh ile görmek lazımdır, diyerek his ve akıl ötesinde bir bilgi kaynağından

⁹⁷⁰ a.g.e., ss. 228-229.

⁹⁷¹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 444.

⁹⁷² Mehmet Ali Aynî ilim öğrenmek için temelde iki yol bulunduğunu kaydeder: Birincisi nazar yolu ikincisi ise tasfiye yani arınma yoludur. Nazar yani görüş yolu eserleri ve delileri incelemek suretiyle ede edilir. Bu tür bilgide akıl araç ve yardımcıdır. Mantığın tümünden gelim ve tümevarım (induction) yöntemleri bu görüş yoluna dahildir. Arınma ile bilgi elde etmeye gelince burada esas olan riyâzet ve mücâhede yolu ile kalp aynasını temizlemek ve bu suretle hakikatlerin o aynada görünür hale gelmesini temin etmektir. Bu yol gayb, müşâhede ve irfan yoludur. Çalışıp okumakla elde edilen ilme huşûli ilim denirken, burhan ve kıyasa muhtaç olmaksızın arınma yoluyla kalbe dolan ilme de huzûri ilim yani intuition/sezgi derler ki bu da sofiiyenin yoludur. Kabin arınmasından sonra ruhun kutluluk alemine cezbolmasıyla elde edilen ilme ise mükâşefe ilmi adı verilir. İlmi basamakların nihayeti burasıdır. Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, haz. Hüseyin Rahmi Yananlı, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017, ss. 214-215.

⁹⁷³ Rifâî, a.g.e., ss. 444-448.

bahsetmesi nedeniyle şeyhin takdirini kazananlar arasındadır. Filozoflarından Henri Bergson ve Pascal (ö. 1662) yine aynı yöntemi kullanması ile diğerlerinden ayrı bir yerdedir: “Bergson, gönül bilgisinin hayat ile beraber, maddenin dahi zâtını idrak edebileceğini isbat etmekte ve demektedir ki: Kül ile ene; mâhiyetçe aynı şeydir. Binâenaleyh insanoğlu nefsinin derinlemesine araştırırsa, onu idrak eyler.”⁹⁷⁴ Félix Ravaisson (ö. 1900) ile Friedrich Schelling (ö. 1854) gönül bilgisini kabul etmekle Bergson’a eşlik ederken, Charles Darwin (ö. 1882) akli ve bilimsel bulguları öne almakla gönül adamları halkasının haricine çıkmıştır.⁹⁷⁵ Ken’ân Rifâî’nin bu ve benzeri ifadelerinden dönemin bilim algısına kaynak teşkil eden pozitivizm ve materyalizm akımlarına karşı eleştirel bir yaklaşım içinde olduğu anlaşılır. Şeyh ayrıca bu bilgi anlayışının intaç edeceği dünya görüşü ve onun ortaya çıkaracağı problemlere dair bir öngörüye de sahiptir. Rifâî İslâm geleneğinde bir bilgi kaynağı olarak duyuya verilen önemi ortaya koyduğu kadar XIX. yüzyıl bilim anlayışına temel teşkil etmesi nedeniyle, eserlerinde duyuya ile elde edilen bilginin yetersizliği konusuna özel vurgu yaptığını söyleyebiliriz.

Bilgi edinme kaynaklarından bir diğeri de akıldır. Kur’ân’da akıl sahibi olan müminlerin, tezekkür ve tefekkür fiillerini birlikte icrâ ettikleri/etmeleri gerektiğine değinir.⁹⁷⁶ Hakk’ın zikri, kulu hilkat üzerine tefekküre sevkedecektir. Kur’ân’da akletmek kalple yapılan bir ameliye olup müminler gerek Kur’ân gerek tabiat ayetleri üzerinde düşünmeye ve eserden müessire ya da suretten öze yükselmeye, yani soyutlama yaparak bilgiye/hakikate ulaşmaya çağrılır.⁹⁷⁷ İlk dönem zâhid ve sûfilere akla, din ve ahlâk alanında sağladığı pratik faydaları açısından bakmışlar ve akli naslara uygun yaşamayı temin eden imandan sonraki en büyük nimetlerden biri olarak görmüşlerdir.⁹⁷⁸ Ancak sûfiler hakikatlerin akıl yoluyla kavranamayacağını belirterek

⁹⁷⁴ a.g.e., s. 446.

⁹⁷⁵ a.yer.

⁹⁷⁶ Âl-i İmrân 3/190-191.

⁹⁷⁷ Nazar kelimesiyle, bakmak ve düşünmek arasındaki irtibata, dolayısıyla gözlemeden elde edilen bilgiye de işaret vardır. Subjektif ve objektif ayetler/enfûs ve afak arasında bir irtibat kurmak suretiyle bilgiye ulaşılacaktır. Aklın soyutlama özelliği konusunda daha fazla bilgi için bkz. Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1989, ss. 238-242.

⁹⁷⁸ Sûfiler arasında akli ikinci plana atma ilk dönemlerde Muhasibi’den itibaren başlayıp El-Kuşeyrî ve el-Hücvîrî ile devam eden bir anlayıştır. Aklın ilim edinmede ikincil seviyeye indirgenmesi en sistemli şekilde el-Gazzâlî tarafından savunulmuştur. El-Gazzâlî’nin İbn-i Sina’dan esinlenerek ilâhî bilgileri almaya müsait akla, “el-aklû’l-kudsî” adını vermiştir. Bu mertebedeki akıl, sûfilere keşfine denk düşmektedir. Metafizik konularda bilgiye götüren birinci araç nazar, ikincisi ise tasfiye olup

nazarî akılı reddetmişlerdir. Hak ile batılı birbirinden ayırd eden nûr anlamındaki akıl, sûfilerce kalb ile özdeşleştirilmiş olup ulaşabileceği son nokta hayret olarak kabul edilmiştir.⁹⁷⁹ Sûfiler arasında yaygın olan akl-ı maâş dünya işlerini tedbire yarayan akıl; akl-ı maad ise âhiret işlerini tedbir eden akıl anlamındadır.⁹⁸⁰ Akl-ı kül, akl-ı evvel gibi terkipler İbnü'l Arabî ve takipçilerinin, birlikten çokluğun zuhûrunu izah ederken kullandıkları kavramlardandır.⁹⁸¹

Ken'ân Rifâî'ye göre “akıldan maksat bilmek, düşünmek, öğrenmek ve bulmak demektir.”⁹⁸² Akıl insanın ilâhî teklife muhatab olmasını temin eden en önemli bir yeti olup insan ancak akıl sayesinde ibâdet ve kulluğu idrak ile imkanına sahip olmuştur. Yine aynı akıl sayesinde ki insan tedbirli hareketlerde bulunur bu da ona cüz-i irâde sahibi olduğunu ve yaptıklarından sorumlu olduğunu hatırlatır.⁹⁸³ Ken'ân Rifâî insanı diğer canlılardan üstün ve ilâhî teklife muhatab kılan yönü sebebiyle akla kıymet verir. Fark ve temyiz edici akıl dolayısıyla insan, bütün yaratılmışlar içerisinde sorumluluk sahibi olan tek mahlûktur.⁹⁸⁴ Nitekim insan doğru ile yanlış, küfür ile imânı haram ile helalin arasını akıl sayesinde ayırd eder.⁹⁸⁵ İnsanın istikamet üzere ilerlemesini temin eden şey, şecaat ve şehvet güçlerinin akıl ile dengelenmesine bağlıdır.⁹⁸⁶ Rifâî, tarîkat özelinde ise aklın rolüne, daha farklı yaklaşır. Sâlik akıl sayesinde derûnundaki aşkı, namahremden/anlamayan sakınacak ve yine onun sayesinde şeyhine söz getirecek davranışlardan uzak duracaktır.⁹⁸⁷ Buradan Rifâî'nin insanı diğer canlılardan ayırt eden ve teklifin temel şartlarından biri olan akla, tarîkat kurumu içerisinde dengeli derviş profilini temin edici özelliği sebebiyle ayrıca değer verdiği anlaşılmaktadır.

ikincisi birinciye göre daha isâbetli bir metoddur. Bir bilgi kaynağı olarak aklın değeri ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Bolay, a.g.m., s. 238-242.

⁹⁷⁹ Uludağ, “a`yân-ı sâbite”, s. 33; XVIII. sûfilerin, bilgi kaynağı olarak akıl ve kalb hakkındaki görüşleri için bkz. Süleyman Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, İstanbul: Mavi Yayınları, 2001, s. 191-195.

⁹⁸⁰ Ethem Cebecioğlu, “akl”, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Otto Yayınları, 2014, s. 39.

⁹⁸¹ Abdürrezzak Kâşânî, “el-aklu'l-evvel”, *Tasavvuf Sözlüğü*, İstanbul: İz Yayınları, 2004, s. 396.

⁹⁸² Rifâî, *Sohbetler*, a.g.e., s. 574.

⁹⁸³ a.g.e., s. 76.

⁹⁸⁴ a.g.e., s. 64.

⁹⁸⁵ a.g.e., s. 422.

⁹⁸⁶ Ken'ân Rifâî, Eflatun'un ruhun güçlerini tasvir ettiği arabacı ve atları ile örneği bir sohbetinde ayrıntılı olarak aktarmakta ve şerh etmektedir. Bu temsili ruh bir koşuya benzetilmektedir. Bu yarışta arabayı süren yani arabacı akıldır. Arabacı mevkiindeki aklın ise biri şecaat diğeri şehvet olan iki atı idare etmektedir. Akıl, ruhun bu arabasını sürdüğü sürece koşunun intizamı temin edilmiştir. Böyle bir bünye sağlam bir istikamette ilerleyecektir. Ken'ân Rifâî'nin konuyla ilgili izahları için bkz. a.g.e., s. 364.

⁹⁸⁷ a.g.e., ss. 354-355.

Ken'ân Rifâî akıllı insanın kendi nefsinin ve Rabbini bilmesinde en önemli bir araç olarak görür.⁹⁸⁸ Burada akıl vasıtasıyla nefsi ve Rabbi bilmekten kasıt, Kur'ân ayetleriyle tavsiye ve emredildiği şekilde, insanın Allah'ı alemlerin hâlıkı ve terbiye edicisi olarak kabul etmesi ve bu suretle kuluğunu teslim etmesi anlamındadır: "İnsanlık demek akıl demektir. İnsanlığını, dünyâya gelişinin ve gidişinin mânâsını bulan akıl demek."⁹⁸⁹ Fakat Rifâî'ye göre ilâhî hakikatleri keşfetmek ve mârifete ermek aklın gücünü aşar: "Akıl da ayna da hakikati aynıyle gösterirler."⁹⁹⁰ Rifâî, ayna tabirini çoğunlukla cilalanmış kalb için kullansa da burada benzer manada akıl için kullandığı görülür. Aklın aynalık fonksiyonunu yüklenmesi onun hakikati idrak yönünde bir gelişim göstermesi anlamına gelir. Bu noktada şeyhin bahsettiği özellikleri kazanmış olan aklın fonksiyon olarak İmam-ı Gazzâlî'nin el-aklü'l-kudsîsi ile benzerlikler arzettiği kaydedilebilir.⁹⁹¹

Ken'ân Rifâî akıl konusunu işlerken sûfî literatürde yer etmiş olan maâş ve maad akıl ayrımına da başvurur. Rifâî'ye göre maâş akıl, yalnız mâişete yani geçim işlerine eren akıldır. Maad akıl ise insanın aslına dönüşünü temin eden ve onun arayışında olan akıldır. Şeyhe göre bu ikincisi son derece kıymetli olup vücûta hakim olmamak şartıyla maâş aklın kendine has işlerini takip ederek salike yardımcı olmasında bir beis yoktur. Şu halde maâş akıl büsbütün terkedilmemeli ancak maad aklın yani hakikate ve asla kabiliyeti olan aklın hizmetine verilmelidir. "Fakat hüküm ve galebe maâş aklının olursa, maâd aklına yol ve meydan vermez"⁹⁹² diyen şeyh, maâş akla tâbi olan bir bünyenin hakiki bilgiye ulaşmaktan mahrûm kalacağını kaydeder. Çünkü akıl, gönül marifetini tam olarak hiç bir zaman kavrayamayacaktır.⁹⁹³ Ken'ân Rifâî, akıl konusunu ele alırken cüz'î-küllî ayrımına da başvurur. Şeyhe göre cüz'î akıl, cemâli görmekten perdelidir. Şeyhe göre hakikatlere erme konusunda cüz'î aklın yeterliliğini savunanlar bilginin gerçek kaynakları hususunda aldanma içindedir.⁹⁹⁴

Ken'ân Rifâî aklın hakikate erişirmedeki kudretsizliğini, insandaki bu gücün mahlûk oluşu ile ilişkilendirir. İnsanın kendisi mahlûk olduğu gibi düşündüğü ve

⁹⁸⁸ a.g.e., s. 574.

⁹⁸⁹ a.g.e., s. 410.

⁹⁹⁰ a.g.e., s. 37.

⁹⁹¹ el-Gazzâlî Ebû Hâmid, *Mişkâtü'l-Envar, Nurlar Feneri*, İstanbul: Bedir Yayınları, 1994, s. 24-27; Süleyman Uludağ, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1989, C. II, ss. 246-247.

⁹⁹² Uludağ, a.g.e., s. 27.

⁹⁹³ a.g.e., s. 253.

⁹⁹⁴ a.g.e., ss. 310-311.

tasavvur ettiği şey de ancak mahlûk olabilir. İnsan cüz mesabesinde olduğu için ona ait olan cüz'î aklın hükümleri de bir nevi zandan ibarettir. İnsan aklının kapasitesi ve gücü yaratılmışlarla sınırlı olduğu için, onun kendisini yaratamı idrak edebilmesi mümkün değildir.⁹⁹⁵ Buna karşın akıl kendi kesâfetinden sıyrılarak (külle karışarak) yol aldığı anda, görünen alemin ardındaki hakikatleri yani eşyânın hakikatini idrak etmeye başlar.⁹⁹⁶ Şeyhe göre iç alemler/bâtın akıl izah edilecek bir keyfiyet değildir. Rifâî'nin burada kastettiği, bânî âleminin akıl dışı değil fakat akıl üstü olması durumudur. Bânî âleminin bu özelliği nedeniyle akılla ilerlemeye çalışan filozoflar o âleme ait bilgilere tam olarak ulaşamazlar. "Filozoflar içinde bihakkın hakikate ermiş bir kimse tasavvur edemiyorum. Çünkü bunların bilgilerine ve bildiklerine akıl delil olmuştur. Akıl ise mahlûk olmak hasebiyle kendi üstünde olan hakikatleri idrak edecek kudret ve kuvvette değildir."⁹⁹⁷ Zeki olmalarına rağmen Immanuel Kant (ö. 1804) ya da Arthur Schopenhauer (ö.1860) gibi filozoflardan peygamberlik zuhûr etmemesi kullandıkları vasitanın yani aklın bu alandaki yetersizliği sebebiyledir.⁹⁹⁸ Bu tür tespitlerinde aydınlanma ile öne çıkan hümanizmin -insan aklının üstünlüğü ve Tanrı'dan bağımsızlığı anlayışının- geleneksel öğretilerle bir tür sağlamasının yapıldığını söylememiz de mümkündür.⁹⁹⁹ Sonuç olarak şunu kaydetmeliyiz ki Ken'ân Rifâî İslâm düşünce geleneğinde yer bulduğu şekliyle hevanın karşıtı olan akla önem verirken, sûfiler arasında hakim olan "metafizik konularda aklın yetersizliği" şeklindeki genel hükme de katılır.

2.2.1. Keşif ve marifet

Keşf kelimesi sözlükte bir şeyi örten perdeyi kaldırarak açığa çıkarmak, meydana çıkarmak ve bu suretle bilinmeyen hakkında bilgiye ulaşmak gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰⁰⁰ Seyr ü sülûk esnâsında hicapların ne kadarının aradan kalktığına bağlı

⁹⁹⁵ a.g.e., s. 121.

⁹⁹⁶ a.g.e., ss. 473-474.

⁹⁹⁷ a.g.e., s. 469.

⁹⁹⁸ "İnde'l-muhakkıkîn akl u zekâ ile hâsıl olan ilmi söylemek sû-i edebtir." Yalçınkaya, a.g.t., ss. 236-237.

⁹⁹⁹ Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, s. 207; Rifâî, a.g.e., 356.

¹⁰⁰⁰ Arif Erkan, "Keşf", *Beyân*, İstanbul: Yasin Yayınları, 2006, s. 1964; Kelimenin İngilizce tercümesi Arapça'daki anlamı iyi karşılık geldiği söylenebilir. Keşfin İngilizce tercümesi Arapça anlamına karşılık gelecek şekilde unveiling olarak tercüme edilmiştir. John Renard, "Kashf" *Historical Dictionary of Sufism*, Oxford: Scarecrow Press, 2005, s. 245; Keşf hakkında daha ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Süleyman Uludağ, "Keşf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*

olarak keşfin de dereceleri olduğu söylenmiştir. Sâlik perdeler açıldıkça sırayla muhâdara, mükâşefe ve müşâhede derecelerini tecrübe eder. Burada müşâhedenin, mârifete dayandığı ileri sürülmüştür.¹⁰⁰¹ İlme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn şeklinde ifade edilen yakîne ait sıralamada¹⁰⁰² mükâşefe ayne'l-yakîn ile örtüşmektedir. Bu hususta Kitap ve sünnetle çelişmeyen keşfin Hak olduğu, Kur'ân ve sünnetle uyuşmayan keşifle amel edilemeyeceği ve dolayısıyla gerçek müridin keşf peşinde değil Kur'ân ile sünnet peşinde koşması gerektiği söylenmiştir.¹⁰⁰³ İlk devirden itibaren sûfiler keşfi dinî hakikatlere erişirmede tasavvuf ilmine has ve onu diğer disiplinlerden ayıran temel bir yöntem olarak kabul etmişlerdir. Sûfiler, duyu ve akıl ile elde edilen bilgi ile keşif, ilham ve iyân ile elde edilen bilgi arasında bir ayırımı giderek keşfi bilginin diğerlerine üstünlüğünü savunmuşlardır.¹⁰⁰⁴ İlham, keşf ve mârifet kelimeleri bu bağlamda kimi zaman birbirlerinin yerine kullanılmıştır.¹⁰⁰⁵

Ken'ân Rifâî'nin metinlerinde keşf kelimesi çoğunlukla “keşif ehli,” “keşif ve kerâmet mertebesi” gibi terkipler içerisinde ve perdenin kalkması ile eşyanın hakikatının ortaya çıkması anlamında kullanılır. Rifâî mükâşefe terimini de keşf kavramı ile izah eder ve her iki kavramı birbirinin yerine kullanır.¹⁰⁰⁶ Rifâî'ye göre keşf sâliğin sülûk esnâsında yaptığı mücâhede ve riyâzâtın bir neticesidir. Keşf ehli kendisini

(DÎA), İstanbul: Diyanet İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002, C. 25, ss. 315-317; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011, ss. 290-291.

¹⁰⁰¹ Seyyid Câfer Seccâdî, “Keşf” *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Uygur, İstanbul: Ensâr Neşriyat, s. 278; Cafer el-Muhibbi el- Cerrahi, “Keşf”, *İstulâhât-ı Sofiyye fî Vatan-ı Asliyye, Tasavvuf Terimleri*, İstanbul: Kırk Kandil Yayınları, 1998, s. 224; Abdürrezzâk Kâşânî, “el-Mükâşefe”, *Tasavvuf Sözlüğü*, İstanbul: İz Yayınları, 2004, s. 538; Abdürrezzak Kâşânî, “Keşf”, *Tasavvuf Sözlüğü*, İstanbul: İz Yayınları, 2004, s. 396

¹⁰⁰² Sûfilerin konuyla ilgili görüşleri için bkz. El-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ed. Abdülhalim Mahmûd, Tâhâ Abdülkâdir Sürûr, Kahire: Müessesetü Dâri-ş-Şab, 1989, ss. 266-267; Alî b. Osmân el-Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1982, ss. 523-526.

¹⁰⁰³ “Tasavvuf ehli keşfi doğru ve kesin bilgiye ulaşmada güvenilir bir kaynak olarak kabul etmiştir. Ancak seyr ü sülûk enâsında meydana gelen keşfi bilgi değişik sebeplerden dolayı yanılma ihtimali bulunduğundan, bu bilgiler kitap ve sünnetle kontrol edilmelidir ... O sebeple daha çok bu hali yaşayanlar açısından önem arzeden keşfin kişiye sağladığı yarar, iman ve amelde yakîn/tatmin meydana getirmesinden ibârettir.” Reşat Öngören, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5 (2002), ss. 85-96.

¹⁰⁰⁴ Abdullah Kartal, “el-Kuşeyrî’de Bir Bilgi Sistemi Olarak Tasavvuf”, *Bursa’da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, ed. Hasan Basri Öcalan, Bursa: Bursa Kültür, Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları Bursa Kitaplığı, 2004, s. 91.

¹⁰⁰⁵ Bu çerçevede sûfiler ve özellikle es-Serrâc, el-Kelâbâzî, el-Kuşeyrî, el-Hücvîrî ve es-Sühreverdî gibi ilk tasavvuf klasiklerinin yazarları bir takım argümanlarla İslâm kültürü içerisinde bilgiyi elde etme yollarının akıl ve rivâyetle sınırlanamayacağını, bunlara bir de “keşf” yönteminin eklenmesi gerektiğini özenle vurgulamışlardır.” Hacı Bayram Başer, “Tasavvuf İlmi ve Keşfin Bir Bilgi Yöntemi Olarak Değeri”, *Entelektüel Bağımlılığı Aşmak: İlim geleneğimiz Üzerine Araştırmalar*, 2009, ed. A. Cüneyd Köksal, ss. 219-220.

¹⁰⁰⁶ Rifâî, *Sohbetler*, s. 580.

nefis terbiyesi ve bunun gereği olan bazı temrinlere adanmıştır. Bu süreç içerisinde sûfi gayba ait bazı sırlara vakıf olabilir ve kendisinden kerâmet zuhûr edebilir. Rifâî'ye göre Hint fakirlerinin dahi perhiz ve riyâzet ile ulaşabildiği bu türden acaip haller tasavvufun maksad ve gâyesi olamaz.¹⁰⁰⁷ Ken'ân Rifâî keşf ehlinin gayba ait bu ilk bilgiye takılmayarak kerameti gizlemeleri gereği üzerinde durur. Sülûk ehli için bu merteye tecellileri itibariyle tehlikeli olup sâlikin burada kalmayarak ilerlemesi maksada en uygun olandır. Yukarıdaki izahlardan Rifâî'nin sûfiler arasında yaygın olan gerçek sûfinin keşf arzusunda olmayarak Kur'ân ve sünnete talip olması gerektiği şeklindeki yaklaşıma katıldığı anlaşılır.

Kenân Rifâî keşfin makbul olanını ifâde etmek üzere “mânevî keşf” tabirini kullanır. Ona göre mânevî keşf sayesinde sâlik, Allah tecellîsinden hâsıl olan mücerret hakikatlere ve gayb mânalarına erişecektir. Bu manalara giden yolda mertebeler vardır ki bunların ilki sûfilerin hads¹⁰⁰⁸ adını verdiği mertebedir. Salik hadsin de ötesine geçerse düşünmeye ihtiyaç duymaksızın aklî manaları keşfettiği nûr-i kuds adı verilen bir hali tecrübe eder. Rifâî ilham almaya başlayan sâlikin böylelikle kalbine gayb ve ledün ilimlerinin doğmaya başlayacağını ve bütün gaybî sırların böylelikle ona açılacağını belirtir. Öyle ki o kimse artık bir şey vücûda gelmeden önce o şeyi aynıyla bilecek duruma gelir. Rifâî'ye göre burası kemal mertebesi ve onu idrak edenler de kâmillerdir: “Kemal erbâbı ise himmetlerini Hak'ta fânî olup yine Hak'ta bakî olma yoluna sarfederler.”¹⁰⁰⁹ Mânevî yükseliş sırasında kemal erbabının eriştiği bu mertebe, Rifâî'ye göre müşâhede makamıdır ve mükâşefeden üstündür. Bilineceği üzere es-Serrac, eseri *el-Lüma*'da müşâhedeyi yakîn kavramına benzer bir anlamda kullanır.¹⁰¹⁰ El-Kuşeyrî Abdülkerîm (ö. 465/1072) ise eseri *er-Risâle'de* konuyu muhâdara, mükâşefe ve müşâhede şeklinde üçlü bir tasnifle ele alırken müşâhedenin keşf ya da mükâşefe neticesinde ortaya çıktığını belirtir.¹⁰¹¹ el-Hücvîrî'de eseri *Keşfü'l-Mahcûb*'da konuyu benzer şekilde ele alır.¹⁰¹² Rifâî'nin müşâhede ile ilgili izahlarında, genel olarak onun ilk dönem sûfi müelliflerinin konuyla ilgili kanaatlerine katıldığını söyleyebiliriz.

¹⁰⁰⁷ a.g.e., ss. 428, 79-80.

¹⁰⁰⁸ Hayati Hökelekli, “Hads”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), C. 15, 1997, ss. 68-69.

¹⁰⁰⁹ a.g.e., s. 580.

¹⁰¹⁰ Es-Serrâc, *el-Lüma: İslâm Tasavvufu*, s. 65.

¹⁰¹¹ Daha fazla bilgi için bkz. El-Kuşeyri, *Kuşeyrî Risâlesi*, ss. 168-169.

¹⁰¹² El-Hücvîrî'nin konuyla ilgili görüşleri için bkz. El-Hücvîrî, a.g.e., s. 432.

Rifâi'ye göre müşâhedenin temelde iki manası vardır. Birincisi eşyâyı Hakk'ın birliğine delil olarak kabul etmek, ikincisi ise eşyâda Hakk'ı/Hak tecellisini görmektir. Şeyhe göre mevcûdatta görülen her şey Hakk'ın bir esma ve sıfatının tecellisine mazhar olduğu ve bu tecellîye de nihayet olmadığı için eşyâda Hakk'ın tecellisini idrak eden sûfi aynı esnada müşâhede mertebesini de tecrübe eder. Şeyhin bu ifadelerini tamamlarken İbnü'l-Arabî'nin “şu halde abd, kendisinde zuhûr eden tecellî itibariyle Rab'dır, Rab da, mukayyet bir vücûddan zuhûr etmesi îtibâriyle abddir”¹⁰¹³ ifadelerine başvurması müşâhede anlayışında, onun bu konuda İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinden etkilendiğini göstermektedir.

Sâlikin her şeyde Hakk'ı müşâhede etmesi nasıl gerçekleşmektedir? Ken'ân Rifâi meseleyi vahdet galebesi tabiri ile izah eder. Buna göre sâlik müşâhede mertebesinde tam anlamıyla bir vahdet/birlik idraki içinde olup eşyânın çokluğundan birliğin zuhûr ettiğini görmeye başlar. Şeyhin deyişiyle “vahdet galebe edince âşıklık mâşukluk, sizlik bizlik kalmaz. Âşık, mâşuk ve aşk bir olur. Eğer kesret galebe ederse, senlik, benlik ve taayyün zâhir olur.”¹⁰¹⁴ Rifâi vahdetin galip gelmesi durumunu Hz. Mûsa'ya Tûr Dağı'nda vaki olan tecellî ile izah eder: “Onların varlık gösteren yok olmuş vücûdları Tûr'u, Hakk'ın cezbesi tecellîsinin sarsıntılarıyla kendinden geçip tamâmiyle muzmahil olmuş, silinip gitmiştir.”¹⁰¹⁵ Şeyhe göre Hakk'ın cezbesi büyük bir tecellî olup bu konuda istidad sahibi olan kimsenin kendi varlığına dair şuûrunu tamamen yok eder. Ken'ân Rifâi için müşâhedenin gerçek anlamı Hakk'a vuslattır. Hakk'a vuslat, zulmani perdelerden sıyrılarak mükâşefe makamından geçen sâlikin, varlıkta Hak tecellîsinden başka bir şey görmemesi hâlidir: “Soyun varından ey Ken'ân/ Görürsün vâir olan Allah. Esasen ondan gayrı bir şey yok ki...”¹⁰¹⁶ Tevhidi müşâhede etmek ancak temiz bir kalbin yapabileceği bir iştir. Kavramın kullanıldığı diğer bağlamlara bakıldığında, Rifâi'nin müşâhedeyle, her mertebede ve her şeyde Hakk'ı görmek şeklinde tanımladığı anlaşılır. Müşâhede bir anlamda gören ve görülen ikiliğinin silinmesi hâlidir:

“Böylece de sâlikin Hakk'ı halksız görmesi, eşyâyı Hak ile görüp kendi kuvvet ve irâdesinden çıkararak Cenâb-ı Hakk'ın kudret, kuvvet ve irâdesinin kendinde tamâmiyle

¹⁰¹³ Rifâi, *Sohbetler*, s. 162.

¹⁰¹⁴ a.g.e., ss. 162-163.

¹⁰¹⁵ a.yer.

¹⁰¹⁶ Rifâi, *Sohbetler*, s. 547, 578.

zuhûr etmesidir. [Cem] Sâlikin küllî bir yokluk ile yok olup zâhirde de bâtında da varlıktan, dünyâdan fenâ bulmasıdır. Sâlik bu mertebede bütün mahlûkâtı ve mevcudatı Hak gözüyle görür. Böylece de kesreti vahdette, vahdeti kesrette müşâhede eder. [Cem'ül-cem]"¹⁰¹⁷ “Allah'ı müşâhede etmek üzere amel eden kimseler ariftir. Allah'ın kendilerini gördüğünü bilerek amel eden kimseler ise muhlistir.”¹⁰¹⁸

Gerçekten de Ken'ân Rifâî için bilme ve görme arasında bir yakınlık ya da ayniyet vardır. Bunun yanı sıra kendisindeki ilâhî emânetleri, isimleri bilen ve bu suretle esasında kendini bilen kimse, şeyhe göre insanlığın gerçek anlamını da bilmiş demektir. Rifâî için bilme ile görme arasındaki anlam yakınlığı, görme ile irfan arasında da mevcuttur. Ken'ân Rifâî için hakiki bilgi, görgü ile hasıl olan marifettir. İnsan o marifete, müspet ile menfiyi, celâl ile cemâli tek bir gerçeklik olarak kabul etme sayesinde ulaşır. Zira zıt kutupların birleşmesiyle insanın içinde kemâle/birliğe ait bir ışık uyanır. Kişi o nurun aydınlığında kendindeki hakiki varlığı görür. Rifâî insan vücûdundaki nefis ile ruhu müspet ile menfiye örnek olarak verir ve bilgiye ulaşmayı temin eden nurun bu iki gücün izdivacından kaynaklandığını kaydeder.¹⁰¹⁹

Ken'ân Rifâî için mârifet eşyâ aynasında Allah'ın tecellîsini can gözüyle görmektir. Cenâb-ı Hakk'ı yakîn gözüyle görücü olmak marifettir.¹⁰²⁰ Şeyhe göre bu görüş, zıtlardaki birliği görmek anlamındadır. Esasen irfan da budur. Rifâî'nin yaklaşımına göre, zıtlardaki birliği görmek, mevcûdat âleminde abes bir şey görmemek anlamındadır. Ona göre dünyada görülen çokluk ve zıtlık, Hakk'ın birliğine perdedir. Allah'ı bilmek ve görmek ise bu çokluk perdesi ardındaki birliği idrak edebilmek anlamına gelmektedir. Rifâî'nin deyişiyle: “İşte bu çoklukta birliği görüş ve o suretle Hakk'ın cemâlini temâşâ ediş ne kadar tatlı şeydir. Sen o münkirde de ilâhî saltanatı seyret.” Rifâî bu görüşe sahip olan kişinin, mârifet ve irfan sahibi olduğunu kaydeder. Onun için, irfân-ı Muhammedî, tevhidi çokluk âleminde seyredilebilir demektir.¹⁰²¹

Ken'ân Rifâî sûfîler arasında yakîn dereceleri olarak bilinen ilme'l-yakîn aynel yakîn, hakke'l-yakîn şeklindeki tasnifi benimser.¹⁰²² Bu tasnifin onun tasavvuf

¹⁰¹⁷ a.g.e., s. 579.

¹⁰¹⁸ a.g.e., s. 345.

¹⁰¹⁹ a.g.e., s. 583.

¹⁰²⁰ a.g.e., s. 306.

¹⁰²¹ a.g.e., s. 313.

¹⁰²² “Sûfîlerin ıstılahına göre ilme'l-yakîn burhan ve delille elde edilen bigidir. Aynel-yakîn, beyân hükmünde olan bigidir. Hakke'l-yakîn âyân beyân ... niteliğinde olan bigidir. ... İlme'l-yakîn, akıl

düşüncesinde önemli bir yeri olduğunu belirtmemiz gerekir. Şeyhe göre bir şeyi ilmen bilmek kıymetli olsa da görerek bilme/ayne'l-yakîn derecesinin yerini tutamaz.¹⁰²³ Rifâî bilgideki bu derecelenmeyi Medine şehri hakkında farklı derecede bilgi sahibi olan kimseler örneği ile izah eder: Medine'yi uzaktan bilenler ilme'l-yakîn bir bilgiye sahip iken onu bizzat görerek bilenler bu şehri ayne'l-yakîn seviyesinde bilmektedir. Medine'de yaşayarak Medine'yi bilenler ise orayı hakka'l-yakîn olarak tanıyor demektir. Şeyhe göre bu üçüncü tür bilgide kişi bildiği şeyi kendi nefsinde bilmiş başka bir deyişle bildiği şeye dönüşmüştür.¹⁰²⁴

Mârifet sözlükte masdar olarak bilmek, tanımak, ikrarda bulunmak anlamlarına gelirken isim olarak bilgi anlamına gelmektedir. İlim kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılmakla beraber aralarında bazı farklar vardır.¹⁰²⁵ Sûfiler için gerçek bilgi keşf, ilham, irfan, ilm-i ledün olarak da ifâde edilen marifettir. Bu bilgi gerçek bilgi olup diğer bilgi kanalları ile elde edilen bilgiden üstündür.¹⁰²⁶ Buna vesile olan güç kalb ise, sûfi literatüründe keşif ve ilham mahalli olup ilâhi isim ve sıfatların en mükemmel şekilde tecellî ettiği bir yerdir.¹⁰²⁷

Ken'ân Rifâî eserlerinde kalbin çeşitli özelliklerine değinir. Ona göre kalp Allah'ın inâyetine muhatap olan, korku, hüzn, neşe, pişmanlık gibi hallerin taşıyıcısı

(nazar, re'y, istidlâl) sahibi olanlara; ayne'l-yakîn (zevk ve keşfe dayanan) ilim sahibi olanlara, hakka'l-yakîn ise mârifet (irfân ve hakikat) sâhibi olanlara mahsustur." El-Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 171; İlme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn kavramları arasındaki farklar için bkz. El-Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi, Keşfü'l-Mahcûb*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982, ss. 533-535.

¹⁰²³ Rifâî, *Sohbetler*, s. 637.

¹⁰²⁴ a.g.e., s. 549.

¹⁰²⁵ Mârifet konusunda ilk dönem sûfilerinin görüşleri için bkz. Abu Bakir Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, ed. A. J. Arberry, Kahire, Mektebetü'l-Hancı, 1994 , s. 101-103; el-Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ss. 510-516; Hace Abdulah el-Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak, Menâzilü's-sâirin*, çev. Abdürrezzak Tek, Bursa: Emin Yayınları, s. 141; El-Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 533-535; Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Süleyman Uludağ, "Mârifet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), C. 28, 2003, ss. 54-56.

¹⁰²⁶ Sûfilerin tasavvufî bilgi yöntemi olarak marifeti belirlemeleri ile ilgili süreç ve bu anlayışın ortaya çıkardığı kavramlar için bkz. 32. Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu, Şeriat-Hakikat İlişkisi*, Bursa: Emin Yayınları, 2015, s.

¹⁰²⁷ Tasavvuf literatüründe kalp hakkında daha fazla bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "Kalb", *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005, s. 205; Süleyman Uludağ, "Kalb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), C. 24, 2001, ss. 229-232. Sûfilerin mânevî irtibatı üç tür vasıtaya itibar ettikleri görülmektedir. Nicholson, bunları kalp, ruh ve sır olarak özetlemektedir. Nicholson'ın tasavvufî bilgide kalbin önemi ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London: Arkana Penguin Books, 1989, s. 68; Kalbin, bilgi alma fonksiyonu üzerine değerlendirmeleri için bkz. Martin Lings, *Tasavvuf Nedir?*, çev. Semih Ceyhan, İstanbul: Nefes Yayınevi, 2018, ss. 100-106.

olan bir makamdır.¹⁰²⁸ Kalb vücûdun şâhıdır; o düzgün olunca bütün vücûd düzgün olur.¹⁰²⁹ Ken'ân Rifâî'nin metinlerinde kalb Allah'ın nazargâhı,¹⁰³⁰ Hakk'ın halvetgâhı, ayna ve insan vücûdunda Cebrail ya da Peygamber makamını temsil eden güç gibi özelliklerle tavsif edilir.¹⁰³¹ Kalb için kullanılan bu ifadelerin ortak özelliği alıcı ve aracı durumunda bulunmalarıdır.¹⁰³² Rifâî'ye göre kalb merkeze muhatap olan alıcı bir güçtür. Gafletten korunan bir kalb Allah'ın lütuf ve keremini kabul etmeye hâzır hâle gelmiştir.¹⁰³³ Şeyh bu hâli "işte Allah ile senin aranda Cebrâil olduğu gibi, ruh ve cisim arasındaki kalb de Cebrâil'dir"¹⁰³⁴ şeklinde dile getirir. Bu özelliklere sahip olan bir kalbin Cebrail makamı gibi olduğunu kaydeden Rifâî, bu ifadeyle insan vücûdunda kalbin ilâhî bilginin aracısı mesabesinde bulunduğuna dikkat çeker.

Ken'ân Rifâî'ye göre kalb marifet makamıdır ve tasavvufî anlamda bilgi, onun vasıtasıyla elde edilir.¹⁰³⁵ Rifâî tasavvufî bilgiyi aklın istidlâller nazariyesine başvurulmaksızın kesbolunan kalb marifeti, bir başka deyişle Allah bilgisi şeklinde tanımlar.¹⁰³⁶ Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'den aldığı ve halka neşretmekten itina ettiği özel bilgi türü de aslında budur.¹⁰³⁷ Rifâî'ye göre kalb beşeriyet icabı işlerle fazlaca iştilal ederse perdelenir ve hastalanır. Şeyh, bu tür bir mânevî kir için, "beşeriyet kesafetinin tozları" ibaresini kullanır.¹⁰³⁸ Zira dünya şehvet ve arzularına meyleden bir kalb zamanla kararır, paslanır¹⁰³⁹ ve bundan dolayı sıkıntı duymaya başlar.¹⁰⁴⁰ Böyle bir durumda kalbin üç hastalıktan birine tutulması muhtemeldir: Haset, ahmaklık ve hakikat nüktelerini anlamaya güç yetirememek.¹⁰⁴¹ Esâsen parlak bir cevher olan kalb bu durumda bakımsızlıktan kararır, cehaletle perdelenmiş olur ki söz konusu hal kalbin "dîdârı görmesine mâni olur."¹⁰⁴² Ken'ân Rifâî için kalbin cehâletle paslanması ve kararırması demek tevhid bilgisini unutması ve bu nedenle vahdet

¹⁰²⁸ a.g.e., s. 187.

¹⁰²⁹ a.g.e., s. 593.

¹⁰³⁰ a.g.e., s. 652.

¹⁰³¹ a.g.e., s. 419.

¹⁰³² a.g.e., s. 188, 625.

¹⁰³³ Rifâî, "Sohbetler", *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 426.

¹⁰³⁴ Rifâî, *Sohbetler*, s. 159.

¹⁰³⁵ a.g.e., s. 340.

¹⁰³⁶ a.g.e., s. 347.

¹⁰³⁷ a.g.e., s. 253.

¹⁰³⁸ a.g.e., s. 376.

¹⁰³⁹ a.g.e., s. 449.

¹⁰⁴⁰ a.g.e., s. 443.

¹⁰⁴¹ a.g.e., s. 333.

¹⁰⁴² a.g.e., s. 437.

tecellisini görmemesi anlamındadır. Kalb tevhid ilmine dönmek, ahlâkı güzelleştirmek, her yerde ve her şeyde Hakk'ın tecellisini görmek suretiyle temizlenmelidir.¹⁰⁴³ Böylelikle kalb aslî görevi olan aynalık vazifesini yerine getirmeye devam edebilir. Gönül ise Rahman'ın müşâhede edildiği yerdir.¹⁰⁴⁴ Ken'ân Rifâî'nin kalbin kirliliği için cehalet kelimesini, temizliği ifade ederken de bilmek ve görmek ifadelerini kullanması kalbin bilgi aracı olma özelliğine yönelik bir vurgu olarak değerlendirilebilir.

Ken'ân Rifâî'ye marifeti kalbin bilgisi ya da Allah bilgisi ifadeleriyle tarif ederken,¹⁰⁴⁵ başka bir bağlamda marifeti daha kapsamlı bir şekilde şöyle izah eder:

“Cenâb-ı Hakk'ın rubûbiyetini yâni Rab oluşunu kemâliyle idrak eylemek ve kulluğun şânına lâıyk olan ameller ve vasıflar ile de nefsini tanımak ve hiçbir şeyin Allah'ın emrinden hâriç olmadığını; rızkı da Cenâb-ı Hakk'ın verdiğini bilmektir. İşte ancak bu kimse irfan ve zikir sahibidir.”¹⁰⁴⁶

Konuyla ilgili diğer açıklamaları da dikkate alındığında, Rifâî için marifetin Allah'ı bilmek ile özdeş olduğunu söylememiz mümkündür. Buna göre Allah'ı bilme anlamındaki marifet, öncelikle Allah'a imanla başlar. İmanın kemale ermesi için kelime-i tevhidi kavlen söyledikten sonra, kalbî ve fiilî olarak da bu imanı tasdik etmek gereklidir. Şu halde tevhidin manasını hal etmiş kişinin Allah'tan başka fâil ve mevcûd olmadığını bilerek her hal ve hareketini ona göre düzenlemesi icab eder. Rifâî her mevcûdun Hak'a mazhar olduğunu gören böyle bir kimseden, Hakk'ın zât tecellilerinin zuhûr edeceği kanaatindedir. Ona göre tevhidin kavli ve fiili tezâhürleri, aynı zamanda sülûk ehlinin marifetullahı eriştiğinin de en açık bir işaretidir.¹⁰⁴⁷

Ken'ân Rifâî'nin metinleri tetkik edildiğinde onun tasavvufu marifet ile özdeşleştirdiği görülür. Şeyh için mârifet, seyr ü sülûk neticesinde erişilen bir bilgidir. Kabiliyetli sâlik sülûkünde, kendinden ve kendisine ait her türlü şeyden samimi bir feragatla geçtiğinde bu suretle marifete erişecek ve sırlar aleminin nuruna gark olacaktır.¹⁰⁴⁸

¹⁰⁴³ Rifâî, “Sohbetler”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 427.

¹⁰⁴⁴ Rifâî, *Sohbetler*, s. 317.

¹⁰⁴⁵ a.g.e., s. 253.

¹⁰⁴⁶ a.g.e., s. 377.

¹⁰⁴⁷ a.g.e., s. 320.

¹⁰⁴⁸ a.g.e., s. 367.

Ken'ân Rifâî'ye Allah bilgisi ya da marifet insanın nefsinin acz makamında bilmesi demektir. Bu ise, nefsin ancak sülûk neticesinde ulaşabileceği bir bilgidir.¹⁰⁴⁹ Seyr ü sülûk sırasında sâlik sabır, şükür, tevekkül, rızâ ve fenâ gibi makamlardan geçip neticede kendi varlığından sıyrılarak Allah'tan başka fâil görmediği bir makama erişir.¹⁰⁵⁰ Böyle bir kimse ölmeden önce ölme derecesine ermiştir ki Rifâî'ye göre bu dereceye eren kişi henüz hayatta iken marifet cennetine girmiş ve şuhûd gözüyle Hakk'ı görmeye başlamıştır.¹⁰⁵¹ Rifâî'ye göre sâlikin şuhûda ermesine vesile olacak en etkili yöntem ise her zaman şeyhinin huzurunda olduğunu bilmesidir. "İşte şeyhini gözünün önüne getire getire, her yerde Allah'ın mevcûdiyetini, hâzır ve nazır olduğunu hal olarak bilirsin. Müşâhede ve marifet de bunun içindedir."¹⁰⁵² Müşâhede ve mârifete erişiren yol bununla başlar.

Ken'ân Rifâî'nin bilgi anlayışını incelerken öncelikle duyu ve akıl yolu ile elde edilen bilgi hakkındaki görüşleri ele alınmıştır. Görüldüğü üzere Rifâî hevanın karşısı ve insanı diğer canlılardan üstün kılan bir özellik olarak akla kıymet vermekle birlikte metafizik alanda bilgiye erişmek için akli yeterli bulmaz. Şeyhe göre duyular da metafizik alanda bilgi edinmek için geçerli bir bilgi aracı olamaz. Ken'ân Rifâî duyular aracılığı ile elde edilen bilgilerin geçersizliği konusuna sohbetlerinde geniş yer ayırır ki bu durum onun XIX. yüzyılda öne çıkan pozitivist bilgi anlayışına eleştirel bir yaklaşım içinde olduğunu da gösterir. Rifâî'nin bu konudaki yaklaşımı ve tespitleri esasen, anlayış ve kurum olarak tasavvufun içinde bulunduğu duruma yönelik bir özeleştiri olarak da değerlendirilebilir.

Netice olarak Ken'ân Rifâî'nin sûfilerin tasavvufî bilgi olarak adlandırdıkları keşfi bilgi ya da marifeti en güvenilir bilgi kaynağı olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz. Bu bilgiye nazarî bilginin metodundan farklı olarak yani seyr ü sülûk neticesinde ulaşılır. Kabiliyetli bir sâlik sülûk içerisinde kalb tasfiyesini gerçekleştirir. Böylece muhâdara ve mükâşefe derecelerinden geçerek Hakk'ı her yerde müşâhede etme derecesine ulaşır. Rifâî'nin konuyla ilgili görüşleri, genel olarak sûfilerin konuyla ilgili yaklaşımlarını yansıtmaktadır. Şeyhin konuyla ilgili görüşlerinde tasavvuf düşüncesini

¹⁰⁴⁹ a.g.e., s. 394.

¹⁰⁵⁰ a.g.e., s. 430, 450.

¹⁰⁵¹ a.g.e., s. 578, 306.

¹⁰⁵² a.g.e., s. 535;

büyük ölçüde marifet üzerine temellendiren İbnü'l-Arabî etkisinin ağırlıklı olduğunu söyleyebiliriz.

2.3. İnsan Anlayışı

Kur'an'a göre insan türünün ilk örneği Adem'in yaratılışıyla ilgili ayetlere istinad edilerek Hakk'ın iki eliyle yaratılmış bir varlıktır. Bir yönü topraktır ki Hakk'ın celâli isimlerine mazhardır; diğer yönü ise ruh'tur ki Hakk'ın cemâli isimlerinin tecellisidir. İnsan topraktan yaratılan bedene bir varlık ilkesi olarak kabul edilen ruhun üflenmesi neticesinde tabiatında Hakk'ın celâli ve cemâli bütün isimlerini cem ederek varlık alanına çıkmıştır. Nihâyet Allah'ın Adem'e bütün isimleri öğretmesiyle insan kendindeki potansiyele dâir bilgiye de vâkıf olmuştur. Hilâfet vâzifesinin gerektirdiği donanıma sahip olan insanın çeşitli yükümlülükleri ve sorumlulukları vardır. İyi ile kötü arasında hayrı tercih edecek insanın önünde başta kendi nefsi olmak üzere bir çok engel vardır. Ancak ahen-i takvîm üzere gönderilen ve eşref-i mahlukat¹⁰⁵³ olan insan, çaba gösterdiği takdirde¹⁰⁵⁴ nefsinin güçlüklerinin üzerine çıkarak ondan beklenen yetkinliğe ve yaratılışının gayesine erişebilir.¹⁰⁵⁵

İbnü'l-Arabî'ye göre insana, insan denilmesi onun kemale yaklaşma kabiliyeti ve yetkinlik mertebesine olan yatkınlığı nedeniyledir. İnsan ismi hakikatte kemale ulaşmış insanın ismi olmakla birlikte, mecazen beşer türünün yetkinliği arayan her bir ferdi için de kullanılır. İbnü'l-Arabî için varlıkta üç insan vardır: İlk ve küllî insan, âlem insan ve âdem insan.¹⁰⁵⁶ İnsan Tanrı isimlerinden ne kadarını kendinde tecellî ettirirse halifelğe o kadar yaklaşır. Bu durum onu etrafındaki eşyâ ve diğer insanlar ile huzurlu bir beraberliğe sevkeder ve insan bu suretle ahengini bulur. “Bir başka ifâdeyle halifelik elbisesine girdiği oranda huzurda, ondan uzaklaştığı ölçüde ise hüzündedir.”¹⁰⁵⁷ İbnü'l-

¹⁰⁵³ Diğer canlılar arasında insanın yerine gelince Allah'ın âdemoğlunu şerefli kıldığını belirten ifade (el-İsrâ 17/70), insanın çeşitli güç ve yeteneklerle donatılıp diğer varlıkların onun hizmetine verilmesiyle şerefli kılındığı anlamına gelmektedir.”

¹⁰⁵⁴ Âl-i İmrân 3/14; Hüd 11/9-11; Yûsuf 12/53; en-Nahl 16/4; el-İsrâ 17/83, 100; el-Enbiyâ 21/34-35, 37; el-Mü'minûn 23/78.

¹⁰⁵⁵ İlhan Kutluer, “İnsan” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DIA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), C. 22, 2000, ss. 320-323.

¹⁰⁵⁶ Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005, s. 364.

¹⁰⁵⁷ Aliye Çınar, *İslâm Düşüncesinde Varlığın Asâleti*, Bursa: Emin Yayınları, 2011, s.150.

Arâbî'nin insan ile ilgili görüşlerini en ayrıntılı şekilde, eseri *Fusûsü'l-Hikem*'in giriş kısmında ortaya koymuştur.¹⁰⁵⁸

İslâm düşüncesinde en genel anlamda insan, topraktan yaratılan bedene, bir varlık ilkesi olarak kabul edilen ruhun üflenmesi neticesinde varlık alanına çıkmış, ilâhî isimlere dair bilgisi ile Allah'ın halifesi vasfına hak kazanmış ve bu nedenle çeşitli yükümlülükleri ve sorumlulukları olan bir varlık şeklinde tarif edilir. İyi ile kötü arasında hayrı tercih etmesi beklenen insanın önünde, başta kendi nefsi olmak üzere birçok engel bulunmaktadır.¹⁰⁵⁹ Bununla birlikte ahsen-i takvîm üzere gönderilen ve eşref-i mahlukat (varlıkların en şerefli) olan insan, çaba gösterdiği takdirde nefsinin zorluklarını aşarak, yetkinliğe ve yaratılışının gâyesine erişecektir.¹⁰⁶⁰ Konu daha sonra takipçileri tarafından ve özellikle Abdülkerim el-Cilî (ö. 832/1438) tarafından kapsamlı şekilde ele alınmıştır. Cilî'ni kaleme aldığı *İnsan-ı Kâmil* adlı eser vahdet-i vücûd düşüncesinin öne çıkan kavramlarından biri olan kâmil insan anlayışını sistematik bir şekilde ortaya koymasına bakımından tasavvuf literatüründe önemli bir yere sahiptir.¹⁰⁶¹

İbnü'l-Arabî sonrasında insan Allah'ın bütün isimlerini kendinde toplayan kevn-i cami bir varlık¹⁰⁶² olarak tarif edilmiştir. İnsan toplayıcı varlık olarak her varlık derecesine belli ölçüde yakınlığa sahiptir. Hakk'ın bütün isimlerini kendinde toplaması nedeniyle insan sevilmeye ve sayılmaya da en layık bir varlıktır.¹⁰⁶³ Ancak insan bu güzel vasıfları ile birlikte, fitratındaki unutmama/nisyan özelliği dolayısıyla ilâhî kökenlerinden uzak düşme tehlikesi ile de karşı karşıyadır.¹⁰⁶⁴ Mânâ ve madde arasında gidip gelen insanın yaşadığı söz konusu gerilim insan tabiatının üçlü bir terkipten meydana gelmiş

¹⁰⁵⁸ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, çev. Mehmet Nûri Gençosman, İstanbul: Kırkanbar Kitaplığı, 2003, s. 29

¹⁰⁵⁹ Kur'an'da ortaya konulduğu şekliyle insan kavramı ve İslâm'ın insan anlayışı için bkz. İlhan Kutluer, "İnsân" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), C. 22, 2000, ss. 320-323.

¹⁰⁶⁰ Kutluer, a.g.m., ss. 320-323.

¹⁰⁶¹ Eserin mukaddimesi Cilî'nin konu ile ilgili görüşlerini özetler mahiyettedir. Bkz. Abdülkerim Cilî, *İnsân-ı Kâmil*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, ss. 32-51.

¹⁰⁶² Ethem Cebecioğlu, "İnsân", *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Otto Yayınları, 2014, s. 243.

¹⁰⁶³ Tasavvuf edebiyatının en önemli temalarından biri de insan ve insan sevgisidir. bkz. Emine Yeniterzi, "Tasavvuf Edebiyatımızda İnsan Sevgisi", *Gençlik ve Din, TDV Kadın Kolları Konferans ve Panelleri: 1996-97*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, S. 287, ss. 175-191; İbrahim Düzen, "Mevlâna'nın Tasavvufi Görüşüne Göre İnsan", *V. Milli Mevlânâ Kongresi*, 1991, Konya, 1992, ss. 29-34.

¹⁰⁶⁴ Söz konusu yaklaşım insan kelimesinin kökeni olarak ileri sürülen ünsiyet ve nisyan yani yakınlık ve unutmak kavramları ile ilişkilidir. Her iki kavram hakkında daha ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. İrfan Gündüz, "Tasavvuf ve İnsan", *İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987-1988, ss. 217-230.

olması ile ilişkilidir ki bunlar ruh, nefis ve cesettir. İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve muakipleri döneminde ise insanın Hakk'ın halifesi olması konusuna vurgu yapılmış ve bu dönemde insan-ı kâmil anlayışı ortaya çıkmıştır.¹⁰⁶⁵ Ken'ân Rifâî'nin metinlerinde ise insanın tabiatı, yaratılışı, yeryüzündeki anlam ve amacına yönelik tespitler oldukça büyük bir yer tutar. Bu noktada Rifâî'nin insanla ilgili görüşlerini inceleyebiliriz.

Ken'ân Rifâî'ye göre insanın dünyaya gelişi Hakk'ın azamet ve kudretinin bir delilidir. Zira prensipte insan bir noktadan vücûda gelmekte ancak bu noktadan akli, idraki, temyiz kudreti ve irade gücü ile muntazam bir varlık ortaya çıkmaktadır. Bünyesinde ateş, hava, su toprak gibi birbirine zıt unsurların son derece hassas bir denge ile bir araya geldiği insanın yaratılışı, bu nedenle Allah'ın büyüklüğünün bir tecellisi ve işaretidir. Şeyh bu konudaki hayretini “kezâlik insan da bir âbide-i ezdat değil midir?”¹⁰⁶⁶ ifadeleri ile dile getirirken bu unsurlardan birinin farklı oranda bulunması halinde insanın dağılıp gideceğine de dikkat çeker.¹⁰⁶⁷ Ancak maddî unsurlardan mürekkebe olan insan vücûdu eşyânın tabiatı gereği bir gün fenâ bulacaktır. Şeyhin mükteseb vücûd adını verdiği insan bedeninde, fikir ve mânevîyattan hâsıl olan manevî bir vücûd daha vardır. İnsan o dereceye bir mürşide tam olarak bağlanma yani seyr ü sülûk neticesinde erişir ki insanda bâkî kalacak olan şey o manevî taraftır.¹⁰⁶⁸ Ken'ân Rifâî maddî olarak insanı tanımlanın mümkün olduğunu fakat insan da bâkî kalacak bu insanlık hakikatini söz ile tarif etmenin kolay olmadığını kaydeder.

Ken'ân Rifâî insanı tarif ederken sûfler arasında yaygın olan bazı tabirleri kullanır: Kevn-i câmi, âlem-i vâsi, zübde-i kâinât, nüsha-i âzâm, halife-i ekrem bunların başında gelir.¹⁰⁶⁹ Bu tabirleri biraz açacak olursak Rifâî'ye göre insan, maddî ve mânevî olarak en güzel şekilde yaratılmış, vücûdunda Hakk'ın isimlerini toplamış, kâinatın özü

¹⁰⁶⁵ Ethem Cebecioğlu, “İnsan-ı Kâmil”, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Otto Yayınları, 2014, s. 244; İbnü'l-Arabî'nin insan anlayışına daha yakından bakmak gerekirse şu bir kaç ilâveyi de yapmak gerekecektir: İnsana insan denilmesi onun kemale yaklaşma kabiliyeti ve yetkinlik mertebesine olan yatkınlığıdır. İnsan ismi hakikatte kemale ulamış insanın ismi olarak beşer türünün yetkinliği arayan her bir ferdi için de kullanılır. İbnü'l-Arabî için varlıkta üç insan vardır: İlk ve küllî insan, âlem insan ve âdem ve insan. Suâd el-Hakîm, “İnsan-ı Kâmil”, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kâbalıcı Yayınevi, 2005, s. 364; İbnü'l Arabî konuyla ilgili görüşlerine en ayrıntılı olarak eserinin Âdem fassında yer vermektedir. bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, ed. Ebu'l-Alâ Afîfi, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, ts., ss. 48-58; “Tasavvufta insan, Allah'ın yer yüzündeki temsilcisi (halife) olarak görülmüş, onun maddî yönleri bile mânevî boyutunun yansıması sayılmıştır.” Zafer Erginli, “İslâm Medeniyeti'nin İnsan Tasavvuru ve Tasavvuf Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2010, C. XXI, S. 1, s. 48.

¹⁰⁶⁶ Rifâî, “Sohbetler”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 411.

¹⁰⁶⁷ Rifâî, *Sohbetler*, s. 31.

¹⁰⁶⁸ Rifâî, *Mesnevî Şerhi Notları*, C. III, D. IV, vr. 65b.

¹⁰⁶⁹ a.g.e., vr. 64a-b.

olan, kendisi küçük ancak manası büyük olan aziz bir varlıktır. Bu özellikleri dolayısıyla insan mahlûkatın en şerefli ve Allah'ın yer yüzündeki halîfesidir. Kimi yerde Rifâî insanı dünya ve âlemin usturlâbı yani teleskobu olarak tarif eder.¹⁰⁷⁰ Usturlap teleskop anlamına gelir ve uzaktaki gök cisimlerini yakından görmek için kullanılır. Tıpkı bunun gibi insan da dünyada birbirinden uzak düşen varlık derecelerini kendi vücudundan birbirine yakınlaştıran bir özelliğe sahiptir. Bir başka açıdan uzakta sanılan ilahî hakikatler ve melekût âleminin inceliklerine de yine toplayıcı varlık olan insan vasıtasıyla ulaşılabilir. Yukarıdaki izahlardan hareketle şeyhin insan anlayışının ayrıntılarına bakabiliriz.

Ken'ân Rifâî'nin Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö.672/1273)'nin *Mesnevî-i Mânevî*'sinin ilk on sekiz beyitini şerh ederken yaptığı insan tarifî, onun bu konuda görüşlerini özetler mâhiyettir. *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beyiti, insanın ezel aleminden bu dünya âlemine geliş yolculuğunu ve ruhlar âleminden ayrı düşmenin insanda uyandırdığı ayrılık acısını anlatır. Rifâî bu bağlamda insânı tarif ederken şu ifadeleri kullanır:

“İnsan kendi aslından ve hakîkî vatanı olan Tanrı katından uzak kaldıkça, elbette en sahîh vatana karşı bir sıla sızısı duyacaktır; bir gün tekrar vatanına kavuşmak için bir imkân ve zaman özleyecektir. İnsan, Allah'tan kopan İlâhî cevherin iniş kavsini tamamladıktan ve bu kavsi tamamlamak için ateş, hava, su, toprak, nebat, hayvan merhalelerinden geçtikten sonra, yükseliş kavsine ilk adımı attığı noktada vücûd bulur. İnsan, ilâhî cevherin işte bu noktadaki görünüşüdür.”¹⁰⁷¹

Ken'ân Rifâî'ye göre insan potansiyel ve mücmel olarak kendisinde mevcut isimleri tafsilatıyla bilmek için bu dünyâya gönderilmiştir. Burada bulunmak insan için bir anlamda ayrılıktır. Diğer yandan dünyada bulunmak Allah'ın isimlerini tafsilatıyla bilme imkanı açısından insan için büyük bir lütuftur. Nitekim vuslatın gerçek anlamını idrak için dünya denilen bu hicrân döneminin yaşanması gereklidir. Rifâî'ye göre insan her ne kadar birlik aleminden ayrılışın acısıyla hasrete ve türlü çilelere düşse de, yine de beşeriyet derecesini bulmuş olduğu için şanslıdır. Ancak insan bu seviyede kalmayarak

¹⁰⁷⁰ “İnsan dünya ve âhiretin mikroskobudur. Güçlük, efkârın dağınık olmasındandır. Eğer düşünceler bir noktaya gelebilse her şey kolaylaşır. Rahatlık ancak efkârın topluluğunda, onu toplayabilmektedir.” Rifâî, “Sohbetler”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 528.

¹⁰⁷¹ Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, ss. 3-4.

beşeriyetin ötesine geçmeli, kendi hakikatiyle buluşma ve gerçekten insan olma adına kendisine verilen bu imkanın kıymetini bilmelidir.¹⁰⁷²

Rifâî, insanı ilâhi ruhun kendisine nefhedildiği ve bu suretle ilâhî yakınlık ile müşerref bir varlık olarak kabul eder. İnsana nefhedilen ilâhî ruh onun yüklendiği emânettir.¹⁰⁷³ Şeyh insanın Hakk'a olan kurbiyetini izah ederken özellikle bir ayete gönderme yapar: “Biz emâneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yüklendi. Doğrusu o çok zalim, çok cahildir.”¹⁰⁷⁴ ayetini tefsir eden Rifâî cismen küçük olmakla birlikte yüklendiği ilâhi emânet dolayısıyla insanın mânevî anlamda son derece kıymetli olduğuna dikkat çeker.¹⁰⁷⁵ Ancak insan unutma/nisyan hastalığı ile malul olduğu için, kimi zaman bu yükümlülüğünü taşıdığı emâneti unutup cehâlet ve zulme meyledebilir. Bu emânetin idrakinde olan kimseler ise, insanlıktan maksadı yerine getirenlerdir.

Ken'ân Rifâî için insanın kıymeti kendi hakikati ve kökenine yönelik bilgisi nisbetindedir. Bu anlamda Rifâî insan türünü üç sınıfa ayırır: Birincisi bu aleme niçin geldiğini bilmeksizin yalnızca beşeri ve behimi arzularını tatmin için yaşayanlar. Şeyhe göre, böyle kimseler insanlık derecesini bulmaktan uzaktır. İkinci sınıf bu âleme gelişten maksadın kemal elde etme olduğunu bilse de, dünya zevk ve nimetlerinden olan, nefsinin sevme, evlat, mal ve mevki gibi şeyleri put edinme hatasına düşenlerdir. Bunlar içerisinde, tövbe ederek bu dünyaya geliş gayesini gerçekleştirenler de bulunabilir. Üçüncü sınıfa gelince, dünyaya gelişten maksadı gerçekleştiren yani insanlıkta kemal derecesini bulanlardır.¹⁰⁷⁶ Bu zümre, kendini bilmek ilmine vakıf olarak irfân-ı Muhammedi'yi¹⁰⁷⁷ ve gerçek anlamda insanlık derecesini bulmuş olanlardır.¹⁰⁷⁸

Ken'ân Rifâî, Bakara Sûresi'nde geçen, meleklerin Adem (a.s.)'e secde etmesi ile ilgili ayete telmihle¹⁰⁷⁹ insanın Rahmân'ın sûreti üzere yaratılmış en şerefli bir varlık olduğuna diğer bir deyişle insanın Allah'ın hâlifesi olduğuna vurgu yapmaktadır. Allah, Âdem'e bütün bütün ilâhî isimleri öğrettiği için ademzâde olan insanoğlu da bu

¹⁰⁷² Rifâî, *Sohbetler*, s. 149.

¹⁰⁷³ a.g.e., s. 515.

¹⁰⁷⁴ el-Ahzab, 33/72.

¹⁰⁷⁵ Rifâî, a.g.e., ss. 429.

¹⁰⁷⁶ a.g.e., s. 436.

¹⁰⁷⁷ a.g.e., s. 414.

¹⁰⁷⁸ a.g.e., s. 93, 453, 553.

¹⁰⁷⁹ Bakara, 2/34.

isimlerin bilgisine varistir.¹⁰⁸⁰ İnsan kendisine bildirilen bu isimleri, nefsinde ve eşyâda tafsiliyle bilme ve bu suretle Kur'ân'ın manasını öğrenme amacıyla bu aleme gönderilmiştir.¹⁰⁸¹ Rifâî'ye göre insan demek, Hakk'ın tecellîlerini her yerde müşâhede eden ve Hakk'ı müdrîk/idrak eden varlık demektir.¹⁰⁸² İnsanın hakikati ezeli ve ebedî olan Allah'tır. İnsan kendisinden geldiği bu zâtı müdrîk bir cevherdir. Bu bahiste Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin “insan ...bir hâdistir, fakat hâdis-i ezeldir”¹⁰⁸³ ifadesine istinad eden Rifâî insanın ilâhî kökeni olan Allah'ı tanıma amacıyla yaratıldığına vurgu yapar. Şeyhe göre insan Hakk'ı gören göz ve bir görüşten ibarettir ki bu yaklaşım *Fusûsü'l-Hikem*'in Adem fassında insan için kullanılan *gözbebeği* tabirinin bir yorumu mahiyetindedir.¹⁰⁸⁴

“İnsan demek, göz demek, görmek demektir. İnsan vücûdu içinde, görücü, bilici ve idrak edici olan nura insan, geri kalan kısmına, kemik ve et denir.”¹⁰⁸⁵ “İnsan demek göz demektir. Cemâli gören göz demektir. Cemâli görmeyen göze, göz denmez. Kör denir. Cemâli görmek de basîret nurunun üstüne nefis parmağını örtmemekle olur. Cihâna gelmekten maksat da budur. Eğer bu iş o âlemde olsa idi, dünyâya gelmeğe ne lüzum vardı?”¹⁰⁸⁶

Rifâî'ye göre görmekten kasıt Hakk'ın Cemal ve Celal tecellîlerini müşâhededir. “Ne vakit kahır ile lutfu bir görüp de: Eyvallah! dersin, insanlığı o vakit bulmuş olursun.”¹⁰⁸⁷ Hakk'ın her iki tecellîsinin de hoş karşılanması halinde müşâhede gerçekleşmiş demektir ki Rifâî'ye göre bu hâl insanlığın kemaline bir işarettir.

Ken'ân Rifâî'ye göre insan, kendisindeki ünsiyet vasfı sebebiyle, çevresindeki bütün varlık dereceleriyle uyumlu, ahenkli ve adil bir ilişki içinde bulunma imkanına sahiptir. Şeyhe göre insanın olgunluğu adalet, ahenk ve uyum içinde bulunuşundan anlaşılır: “Kendisiyle ve hemcinsiyle, bütün âlemlerle uygun ve ahenkli bir hayat yaşayan

¹⁰⁸⁰ Rifâî, *Sohbetler*, s. 492:

¹⁰⁸¹ Yalçınkaya, a.g.t., ss. 180-181.

¹⁰⁸² a.g.e., ss. 200-201.

¹⁰⁸³ a.g.e., ss. 209-210; İfadenin orijinali İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem*'in, Âdem fassında kaydettiği “Şu hade O ezeli olan insan, (şekliyle) hâdis; zuhûr ve neşeti bakımından ebedi ve daimidir.” şeklindedir. bkz. İbnü'l-Arabî, a.g.e., s. 29; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Şerhü Füsûsi'l-hikem*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2007, s. 26.

¹⁰⁸⁴ İbnü'l-Arabî, a.g.e., s. 29.

¹⁰⁸⁵ Rifâî, *Sohbetler*, s. 247.

¹⁰⁸⁶ a.g.e., s. 397.

¹⁰⁸⁷ Rifâî, *Sohbetler*, s. 150.

kimseye âdil insan denir.”¹⁰⁸⁸ İnsan, bu denge ve nizamı önce kendi nefsinde duyan, sonra da alemde bu prensibi tatbik edendir.¹⁰⁸⁹

Ken’ân Rifâî insan ile alem arasındaki benzerlik hususuna da dikat çeker. İnsan ile dünya arasında benzerlikler mevcuttur: “Dünya, insanın bir eşidir. İnsan büyük âlem, dünya küçük âlemdir.”¹⁰⁹⁰ Kainatta mevcûd olan her şey insanda mevcuttur. Bu nedenle insanın kendini bilmesi, âlemdeki hakikatleri bilmesine; âlemdeki hakikatleri bilmesi ise marifetullaha ermeye vesiledir. Rifâî’ye göre insan, beşeriyeti icabı âlemin bir cüzü ve onun çocuğudur ancak mânâ bakımından âlemin babası mevkiindedir.¹⁰⁹¹ Burada Rifâî’nin kullandığı, âlemin babası ifâdesi, İbnü’l-Arabî düşüncesindeki, ulvî babalar anlayışının bir yorumu mahiyetindedir.¹⁰⁹²

Ken’ân Rifâî insanın sahip olduğu niyet ve fikir ile kıymeti ortaya çıkan bir varlık olarak değerlendirir. İnsan demek fikir demektir. Şeyhe göre fikir demek ruhânî, mânevî ve ilâhî olan fikir ve düşüncedir. Ken’ân Rifâî insanın sahip olduğu fikirle kıymetinin ortaya çıktığını anlatmak için “insan taleb ettiği şeydir” ifadesini kullanır. Şeyh bu açıklamasıyla insanın kıymetinin himmeti ile mütenasip olduğu gerçeğine dikkat çekmektedir. Buna göre insan talebi, niyeti ve düşüncesi ile ölçülür.¹⁰⁹³ Talebin neyse osun sen, meâlindeki ifadeler Rifâî’nin metinlerinde sıkça geçer. Ken’ân Rifâî insanın manevî derecesini tespit için de aynı ölçüyü verir: “O kimse himmetine ve niyetine nazar etsin, kendisi nedir, sa’y ü gayreti, harekât ve sekenâtı nasıldır? Eğer o kimsenin, himmeti a’lâya ise, kıymeti de a’lâyâ olur. Eğer himmeti ednâya ise, kıymeti de elbette ednâya olur.”¹⁰⁹⁴ Şeyhin bu anlamdaki açıklamalarına sohbetlerinde ve özellikle *Mesnevî* III. cild şerhinde çokça rastlanır. “Bir insanın kıymeti himmetiyle mütenasiptir. Himmeti ulvî ise kendi de ulvîdir. Himmeti süflî ise kendi de süflüdür. Çünkü her şey, kendisini çekene meyleder.”¹⁰⁹⁵ Rifâî’nin bu anlayışının en önemli kaynaklarından biri *Mesnevî*’nin talep-himmet ilişkisini izah eden beyitleridir.¹⁰⁹⁶

Ken’ân Rifâî eserlerinde insanı farklı yönleriyle ele alarak insan ve tabiatı üzerine birçok tespitte bulunur. Rifâî bu tür tespitlerinde mütefekkir kimliği ile

¹⁰⁸⁸ a.g.e., s. 365.

¹⁰⁸⁹ a.g.e., s. 369.

¹⁰⁹⁰ a.g.e., s. 419.

¹⁰⁹¹ a.g.e., s. 433.

¹⁰⁹² Suâd el-Hakîm, “Ulvi Baba”, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005, ss. 634-635.

¹⁰⁹³ a.g.e., s. 404, 478, 625.

¹⁰⁹⁴ Rifâî, *Mesnevî Şerhi Notları*, C. III, D. IV, vr. 64a-b.

¹⁰⁹⁵ Rifâî, *Sohbetler*, s. 247.

¹⁰⁹⁶ Rifâî, *Mesnevî Şerhi Notları*, C. III, D. IV, vr. 65b.

karşımıza çıkar. Onun insan konusundaki genel kanaatlerini görmek adına bunlardan bazılarını buraya kaydetmemiz faydalı olacaktır. Rifâî'ye göre insan, mutlak acziyet içindedir¹⁰⁹⁷ ve men edildiği şeye haris bir tabiata sahiptir.¹⁰⁹⁸ İnsan pek çok güzel özelliğinin yanı sıra zaafları da olan bir varlıktır. Suistimalin bunlardan biri olduğuna dikkat çeken Rifâî, devamlı olarak karşısındaki kimsede rızâ ve teslimiyet emareleri gören bir insanın söz konusu iyi niyeti suistimal etmeye meyledeceğini kaydeder.¹⁰⁹⁹ Şeyhe göre insan dert ve mihnetten halas olduğu nisbette Allah'tan uzaktır.¹¹⁰⁰ İnsan yaratılıştan gelen bir vehme sahiptir. Bu huyun tesirinden kurtulmak için işleri Allah'a havale etmeyi öğrenmelidir.¹¹⁰¹ Rifâî insanın kararsız bir tabiata sahip olduğunu kaydeder ki bu durum nefsin arzuları ile kalbin değişken yapısından kaynaklanır. İnsan bilmediği şeyin düşmanı olma itiyadındadır.¹¹⁰² İnsan edeb ve hayâ olmaksızın insanlık mertebesini bulamaz.¹¹⁰³ Hatta insan kendisini zâhirî hislerin tesirinden bütünüyle kurtarmadıkça hikmet sahibi olamaz.¹¹⁰⁴ İnsanın selameti dünyanın mahiyetini yani geçiciliğini bilmesindedir.¹¹⁰⁵ İnsanın kemale ve dolayısıyla hürriyete erdiğinin işaretlerinden biri evveline yani ilâhî kökenine ulaşmasıdır.¹¹⁰⁶ Rifâî'ye göre bu kırk yaş civarında tecrübe edilmesi muhtemel bir durumdur: “İnsanın tekâmülü de kırk yaşındadır. Yemiş sarardığı vakit koparıldığı gibi insan da yaşlandıkça kemâli artar.”¹¹⁰⁷ İnsanda aklın kemale ermesinin en açık işareti kınama ve insanlara müdahale etme huylarının o kimsede bulunmamasıdır.¹¹⁰⁸ Rifâî'ye göre insan aslına kavuştuktan sonra önceki hayatının bir yükten ibaret olduğunu ve asıl hayatın bu noktadan sonra başladığını farkeder.¹¹⁰⁹

Ken'ân Rifâî genelde insanı İslâm geleneğinde yer bulduğu şekliyle eşref-i mahlûkât ve Allah'ın halifesi olarak değerlendirir. İnsanla ilgili tasavvufî izahlarına bakıldığında ise şeyhin insan anlayışının büyük ölçüde İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ

¹⁰⁹⁷ Rifâî, *Sohbetler*, s. 411.

¹⁰⁹⁸ Yalçinkaya, a.g.t., s. 203.

¹⁰⁹⁹ Rifâî, “Sohbetler”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 376.

¹¹⁰⁰ Rifâî, *Sohbetler*, s. 559.

¹¹⁰¹ a.g.e., s. 640.

¹¹⁰² Yalçinkaya, a.g.t., s. 256.

¹¹⁰³ Rifâî, *Sohbetler*, s. 6.

¹¹⁰⁴ a.g.e., s. 355.

¹¹⁰⁵ a.g.e., s. 403.

¹¹⁰⁶ a.g.e., s. 168.

¹¹⁰⁷ a.g.e., s. 216.

¹¹⁰⁸ a.g.e., s. 228.

¹¹⁰⁹ a.g.e., s. 54.

Celâleddîn-i Rûmî'nin düşüncesinden etkilendiğini söyleyebiliriz. Rifâî için insan bir kevn-i cami, halifetullah ve Hakk'ın kendi zâtî tecelisi ile bulunduğu bir gözbebeği mesabesindedir. Bununla birlikte onu eserleri insan ve tabiatı üzerine, şeyhin kendine has tespitleriyle doludur. Ken'ân Rifâî kimi zaman bir Kur'ân ayetinin tefsiri içerisinde kimi zaman da bir hadisenin tahlili esnâsında, insan fitratına ilişkin hükümlerde bulunma itiyadındadır. Şeyhin insan ile ilgili kanaatlerindeki genel yaklaşımı, insanın anlaşılması güç taraflarına işaret etmek suretiyle, onu yüceltmek ve yaratılmışlar içerisindeki mevkiine dikkat çekmek şeklindedir.

3. SEYRÜ SÜLÛK ile İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Sülûk kelimesi, sözlükte bir yola girmek, girmek, gitmek gibi anlamlara gelir. Seyr ü sülûk ise, sâlikin bir tarîkatta mürşid rehberliği altında, Allah'a erişmek için usûl dâhilinde yaptığı mânevî yolculuk olarak tanımlanır. Sülûkun konusu, tâlibin Hakk'a ulaşma kabiliyetini kazanması için dünya kirlerinden arındırılması, ahlâkının düzelmesi ve güzelleştirilmesidir. Sülûkun amacı, sâlikin nefsinin ve bu vâsıtayla Rabbi'ni bilmesidir. Sülûkun bir takım aşamaları vardır ki bunlar sûfî müelliflerce üçe, ona, yüze ve bine kadar varan gruplar hâlinde tasnif edilmiştir.¹¹¹⁰ Tasavvuf ıstılahında, sülûk teriminin yerini tutan diğer bazı kelimeler, seyr, sefer, mirâc ve isrâ gibi kelimelerdir. Bunlardan sefer/yolculuk kelimesi önemlidir.¹¹¹¹ Sefer sûfî ıstılahında "sâlikin nefsinin terbiye etmek ve Hakk'a ermek için yaptığı maddî/bedenî ve mânevî/bâtınî yolculuğu ifade eder."¹¹¹² Sûfilere göre, sülûkun konusu tâlibin Hakk'a erme yeteneğini kazanması için, nefsinin dünyâ kirlerinden arındırılması, ahlâkını düzeltmesi ve güzelleştirmesi,

¹¹¹⁰ Süleyman Uludağ, "Sülûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), C. 38, 2010, s. 127.

¹¹¹¹ El-Kuşeyrî bu anlamda yalnızca bedenî seferin bile kişi için faydalı olacağını kaydederken; Şihâbüddin es-Sühreverdî'ye göre sefer; bedenî ve kalbî olarak ikiye ayrılır; her ikisinde de kusurların, hastalıkların açığa çıkması ve tedâvî edilmesi için bir imkân vardır ve bu sebeple de faydalıdır. Gerçekten, sefer eden (misâfir) iyi niyetle hevâsına muhâlefet, dünyâ lezzetlerinden hicret ederek Allah'a doğru sefer etmektedir. Bu durum müelliflerce ileri sürülen, seyr ü sülûkun mücerred ilimle gerçekleşmesinin mümkün olmadığı görüşüyle örtüşür. El-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâle*, ss. 376-377; Tasavvuf'ta Hz. İsa, çok sehayat etmesi nedeniyle, sülûkta bir yöntem olarak seyr ü seyâhin kaynağı olarak kabul edilmiştir. Mahmud Esad Erkaya, *Kur'ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, Ankara, Otto Yayınları, 2017, s. 237.

¹¹¹² Kavis şeklinde olduğu düşünülen mânevî seyrin dört basamağından bahsedilir: Sefer-i evvel, mâsivâdan Allah'a doğru olan seyirdir ki buna seyr-i ilallah denir. Sefer-i sâni ilim kesretinin üzerinden vahdet perdesini kaldırmakla gerçekleşen Allah'ta seyirdir (seyr-i fillah). Sefer-i salis, zıtlarla mukayyet olmanın ortadan kalkması ile gerçekleşen ve kâbe kavseyn makamındaki seferdir. Dördüncü sefer ise, Hakk'tan halka dönüşü ifade eder Allah ile Allah'tan seyr (seyr-i billâh anillâh) makamıdır. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Ta'rifât: Tasavvuf İstılahları*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014, ss. 96-97.

sülûkun amacı ise nefsinin ve Rabbini bilmesidir. Sûfî müellifler sülûkun mücerred ilimle gerçekleşmeyeceğini, mânevî makamlara çeşitli hallerden geçerek ulaşabileceğini bunun için de sâliğin bir mürşid rehberliğinde riyâzet ve mücâhede gibi yöntemlerle nefsinin terbiye etmesi ve ahlâkını güzelleştirmesi gerekliliğinden bahsetmiştir.¹¹¹³

Ken'ân Rifâî'ye göre bilerek ya da bilmeyerek herkes ma'nâ âlemine, Hakk'a doğru bir seyirde yani yolculukta. Seyr ü sülûk ashâbı ise, bu gidişi idrâk ile yapmaya ve bu seyirde bir zevk ve vicdânî bir lezzet bulmaya çalışırlar.¹¹¹⁴ Ona göre tarîkat âleminde Hakk'a giden iki yol vardır: Biri kuldân Hakk'a, diğeri ise Hak'tan kula doğrudur. Birincisi çalışma ve gayret, diğeri ise aşk yoludur. Allah'a ibâdet ve çalışmayla vâsıl olmak isteyenlerin vücûd kuvvetine ihtiyacı vardır. Fakat sâlik aşk ile yola düşerse vücûd kuvvetine ihtiyacı olmaz: Aşıklar, vücûdlarında tâkat kalmamış olsa bile, aşkın verdiği güç ile adeta kanatlanarak Allah'a doğru seyrederler.¹¹¹⁵

Şeyhe göre seyir ü sülûk esnâsında sâlik kendi gönlünde sefer halindedir. Başka bir yerde Rifâî salikin kendi nefsinde çıkıp aslına döndüğü bir yolculukta olduğunu kaydeder: “Evvelâ kendinden çıkacak, sonra kendiliksiz kendine döneceksin. Yâni kendi hakikatini bilecek ve nihâyet kendi hakikatini açıkça görüp bulacak ve kayıtsız şartsız, ikiliksiz tevhide kavuşacaksın.”¹¹¹⁶ Sâlik nefsinde aslına yaptığı bu yolculuk neticesinde kendi hakikatine erişecektir. Rifâî'nin bu yaklaşımında, el-Kuşeyrî'nin bahsettiği kalbî sefer anlayışının tesiri olduğu söylenebilir. Nitekim, *er-Risâle*'de müellif, kalbî seferin bir sıfattan bir sıfata yükselmek şeklinde gerçekleştiğini belirtirken,¹¹¹⁷ Ken'ân Rifâî ise sülûkun Allah'ın bir isminden diğeri ismine sefer etmek anlamına geldiğini kaydeder: “[Seyr ü sülûk] nefsinde sefer etmektir. Mücâhedeler, riyâzetler ile bir isimden bir isme geçmek, vücûd içinde seyretmek demektir. Nereye baksan orada Hakk'ın bir ismi görülür. Onun için Cenâb-ı Hakk'ın isimleri arasında sefer elbet ki bir hazdır, zevktir.”¹¹¹⁸ Yukarıdaki ifadelerinden anlaşıldığı üzere, Rifâî için sülûk en genel anlamda Hakk'ın bir isminden diğeri ismine intikal etme anlamındadır.

¹¹¹³ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 1994, 318 vd.

¹¹¹⁴ Rifâî, *Sohbetler*, s. 269.

¹¹¹⁵ a.g.e., s. 198.

¹¹¹⁶ a.g.e., s. 381.

¹¹¹⁷ El-Kuşeyrî, a.g.e., s. 377.

¹¹¹⁸ a.g.e., s. 614.

Ken'ân Rifâî seyr ü sülûkta kâmil bir mürşide tabi olma konusuna önem verir. Onun konuyla ilgili görüşleri ilerleyen bölümlerde mürşid başlığı altında ayrıntılı olarak inceleneceğinden, burada meseleye kısaca temas edilecektir. Ken'ân Rifâî'ye göre tarikat yolunda öncelikle gerçek bir mürşid bulmak esastır ve mürşidin kemâline delâlet eden bazı vasıflar vardır. Rifâî'ye göre şeyh ya da mürşid, tarikatın usûlünde ve edebinde bilgili, dindar bir kimsedir. Mürşidin, tenhada ve halk içindeki hali birbiriyle uyumlu, yani özü, sözü ve her türlü işi şeriatı uygundur. Kamil bir şeyh, güzel ahlâka sahip olduğu gibi, düzgün söz söyleme kabiliyetine de sahiptir. Her şeyden önemlisi, o sahih bir icâzetle Hz. Peygamber (s.a.s.)'e bağlı bir rehber olmalıdır.¹¹¹⁹

Seyr ü sülûka giren kimsenin, bir mürşid huzurunda tövbeden sonra en çok dikkat etmesi gereken şey, şeriatın zâhir ve bâtın edebini öğrenmek ve bunun gereğine göre amel etmektir.¹¹²⁰ Rifâî'ye göre sülûkün ilk şartı Hakk'tan gayrisından ve yardan başkasından kesilmektir. Kalp huzûruyla yalnızca Allah ile birlikte olmak, O'ndan başkasına iltifat etmemektir. Tasavvufun yani sülûkun gereği yâr olmayanı terk etmektir.¹¹²¹ “Bu yolun özü, sülûkta mâsivâyı terk etmek, mânâları gizlemek, dâvâdan ve iddiadan vazgeçmektedir.”¹¹²² Fakat bunun için de sâlikin sülûka girerken menfaat endişesini ve nefesine itimâdı bırakması gereklidir.¹¹²³ Rifâî'ye göre başlangıcı tevbe olan sülûkun son mertebesi tevhid-i zâttır.¹¹²⁴

Ken'ân Rifâî sûfi ıstılahında seyr-i urûc olarak adlandırılan ve dört dereceye ayrılan sülûk tasnifine derslerinde yer vermekle birlikte konuyu en detaylı bir şekilde Mesnevî II. cilt şerhinde ele alır. Rifâî ehlullah indinde mânevî seferin dört türü olduğundan bahsederek bu sefer türleri hakkında bilgi verir. Buna göre ilk seyir olan seyr-i illallah, nefis mertebesinden hâkîki vücûda doğru seyirdir. İkinci seyir olan, seyr-i fillah, sâlikin Allah'ın sıfatları ile sıfatlandığı, isimleri ile isimlendiği ve O'nun ahlâkı ile ahlâklandığı bir yolculuktur. Sülûkta üçüncü mertebeye seyr-i maallah adı verilir.

¹¹¹⁹ Rifâî, *Seyyid Ahmed Er-Rifâî*, ss. 163-164.

¹¹²⁰ a.g.e., s. 184.

¹¹²¹ a.g.e., s. 171.

¹¹²² a.g.e., s. 191.

¹¹²³ “Ey râh-ı halâs ve necâtı tefekkür eden kimse! ... hedâyâ-yı atâ tarafına seyretmek lüzûmunu görürsün. Senin canın bu tereddüde, ya'ni ben acaba cânib-i rabbiye'l-a'lâya sülûkde, Hak yoluna girmekte, bir menfaat bulur muyum? Yâhud benim ilmim, fazlım var, bildiğim bana yetmez mi gibi tahayyül ve tavakkufda bulunma! Çünkü bu tereddüd sanki habs ve zindân gibidir. Bu tereddüdün işte senin canını bırakmıyor ki Cenâb-ı Hak cânibine seyretsin. Bil ki bu gibi tereddüdlere ve şeytanın iğvâları âkıbet seni bitiriyor ve helâk ediyor.” bkz. Ken'ân Rifâî'den nakil ile Yalçınkaya, a.g.t., s. 169.

¹¹²⁴ Rifâî, *Seyyid Ahmed Er-Rifâî*, s. 177.

Sâlik bu mertebede Allahla birlikte seyir halindedir. Burada ikilik tamamen ortadan kalkmıştır. Bu nokta veliliğin kemali ya da başka bir deyişle nihâyet-i velâyet olarak adlandırılır. Rifâî'nin deyişiyle sâlik “hazret-i ehâdiyyete terakki kılmış” olup mertebeye cem'dedir. Dördüncü seyir seyr-i anillâh olarak adlandırılır. Sâlik artık vahdetten kesret tarafına seyir halindedir ki bu seyre “fark ba'del mevz” de denir. Rifâî vahdetten kesret alemine doğru seyreden müntehînin irşada ehil olduğunu kaydeder: “İşte bu mertebeye çıkan zât Cenâb-ı Hak'tan “yâ kulum, benim sıfatımla muttasıf olduğun halde git, kullarımı bana ulaştır. Sana bu me'mûriyeti verdim, seni gören beni görür, nihâyet muzhir olarak mürşid postuna oturur. (Ahrîc bîsifatihî)”¹¹²⁵ Ken'ân Rifâî'nin seyr ile ilgili yukarıda açıkladığımız tasnifi, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Ta'rifat*'ının sefer bahsinde geçen, dört kademeli sefer tarifiyile uyumludur. Bu anlayışın asıl kaynağı ise, İbnü'l-Arabî'nin sefer ve sülûk anlayışı olup ayrıntıları *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de yer almaktadır.¹¹²⁶

Rifâî'ye göre sâlik sülûk esnâsında efâl, sıfât, esmâ ve zât tecellilerine mazhar olur. Ef'âl tecellisine uğrayan sâlik, kendisinden ve bütün mevcûdattan zuhûr eden hareket ve fiillerin kaynağının Allah'tan olduğunu, kendisi ve cümle mevcûdatın ise bu fâilin kudreti karşısında bir nebat hükmünde bulunduğunu idrak eder. Sâlik sülûkunda, efâl tecellisinden sonra sıfat tecellisine erişir. Bu tecellî sayesinde sâlik kendisi ve âlemin bir aynadan ibâret olduğunu ve her varlığın kendi kabiliyeti nisbetinde Hakk'a ayna tuttuğunu idrâk eder. Rifâî bu bağlamda “suyun rengi kabın rengidir” şeklindeki söyleme telmihte bulunur. Sâlik sülûkunda ilerledikçe esmâ tecellisine erişir. Esmâ tecellisi sırasında sâlik, kendisinden hasıl olan her türlü kelam, fikir ve zikrin Hakk'tan zuhûr ettiğini, kendisinin bu tecellîye bir vâsıtanın ibâret bulunduğunu müşâhede eder. Şeyh sâlikin söz konusu menzillerden geçmek suretiyle ve istidatı müsade ettiği taktirde zât tecellisine mazhâr olacağını kaydeder.¹¹²⁷

Ken'ân Rifâî'ye göre seyr ü sülûka giren tâlibin mutlaka muvaffak olacağı söylenemez. Bu yolda bazıları yolu tamamlamaya müyesser olurken bazıları da seyrinde bir makamda kalarak ileriye geçemez. Buradan anlaşılacağı üzere, sülûk bakımından sâlikler farklı özellikler gösterirler. Ken'ân Rifâî'ye göre dört tür sâlik vardır. Meczûb-i sâlik: Bu grup önceden cezbelenmiş olup sonrasında sülûka girenlerdir. Sabr-ı ânillah

¹¹²⁵ Rifâî, *Mesnevî Şerhi*, C. II, vr. 8b-9a.

¹¹²⁶ Cürcânî, a.g.m., ss. 96-97.

¹¹²⁷ Rifâî, *Sohbetler*, s. 439.

makamındadırlar. Bu dünyaya cezbeli ve hazır olarak gelmiş olmalarına rağmen sonrasında sulûkun incelikleriyle ilgili meselelerde zaaf göstermemeleri için kısa süreli olarak sulûka alınırlar. Sâlik-i meczûb sülûka girdikten, senelerce meşakkat ve çile gördükten sonra aşkı bulanlardır. Sâlik-i gayri meczûb, sülûka girmekle birlikte, süreç içerisinde aşk ve vecd hallerini tecrübe edemeyenlerdir. Bu kimseler kendilerini kurtarma derdinde oldukları için halk bunlardan istifâde edemez. Meczûb-ı gayr-i sâlik ise aşkı ve vecdi olan ancak sülûka girmeyenlerdir. Bunlar kendilerini kurtarmıştır ancak kendilerinden zuhûr eden haller sebebiyle halk bunlardan istifâde edemez.¹¹²⁸ Yolun çeşitli vartaları olsa da sâlikin bunları gayret ve himmet ile birer birer geçmesi ve nihâî menzile erişmesi umulur. Bunun için sebât-kâr ve Hakk'ın rahmetinden ümitvar olmalıdır. Rifâî'nin bu derecelendirmesi, Şehâbüddîn Ömer Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) '*Avârifü'l-ma'ârif*' adlı eserindeki sâlik tasnifiyle uyumludur.¹¹²⁹

Ken'ân Rifâî, sülûkun ortalarında vâki olan "rahmâni cebir"e dikkat çeker.¹¹³⁰ Şeyhe göre rahmâni cebir altında bulunan sâlik, riyâzet ve mücâhede ile nefesine muhâlefet etme ve Hakk yolunda ilerleme gayretindedir. Bu halde iken henüz kendisinde sebât hâsıl olmadığı için, bir imtihan durumunda bocalayarak hata yapabilir. Sonrasında pişmanlık duyup tevbe ve istiğfâr ederek yoluna devam ederse, yüce mertebelere nâil olması mümkündür. Akıl ve edep dairesinde seyreden aşk ehli ise, Allah'ın merhametine nâil olarak "bu dünya âlemi içinde o biki-i manevîye"¹¹³¹ yani kimsenin daha önce ulaşamadığı mânevî nimetlere erişir.¹¹³²

Ken'ân Rifâî'ye göre tasavvuf, dinamik ve sürekli ilerlemenin olduğu bir hayâtı kabûl etmek, devamlı yolcu olmaktır.¹¹³³ Herşeyden önce seyir Cenâb-ı Hakk'a doğrudur ve bu seyirde en büyük engel sâlikin kendi ilmine ve bildiğine

¹¹²⁸ a.g.e., ss. 45-46.

¹¹²⁹ es-Sühreverdî Şehâbüddîn Ömer, '*Avârifü'l-ma'ârif*', İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014, çev. Dilaver Selvi, ss. 125-127.

¹¹³⁰ Burada cebirin rahmet ile birleştirilmesi son derece önemlidir. Cebir de Hakk'ın kahhar ve cebbâr isimleri tecellî eder ve şiddetlidir. Öte yandan Rahmân ismi Allah'ın cemâli isimlerinden olup tabiatı itibarıyla latiftir. Ancak burada cebirin aynı rahmet olduğu düşünülebilir. Çünkü sâlik kendi nefisinden kaynaklanabilecek hata ve eksiklikleri yine kendi bünyesinde yaşamak suretiyle sonradan ortaya çıkması muhtemel zorlukları seyr ü sülûkunda bizzat tecrübe ederek nefisini tanıma ve terbiye etme imkanı bulur. Bu da bir Rahmetin cebir sûreti altında yüz göstermesinden başka bir şey değildir. Cebir hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "Cebir", *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kocabı, 2001, s. 84.

¹¹³¹ Rifâî, a.g.e., s. 272.

¹¹³² a.g.e., ss. 186-187.

¹¹³³ Rifâî, *Mesnevî Şerhi Notları*, C. II, vr. 13a.

güvenmesidir.¹¹³⁴ Her insan bilerek ya da bilmeyerek bir seyirdedir. İnsandan istenen ve beklenen ise idrak içinde kalbe yönelmesidir.¹¹³⁵ Ken'ân Rifâî'nin yukarıda geçen ifâdelerine istinaden onun seyr ü sulûk ile tasavvufu birbiriyle içiçe gördüğünü söylemek mümkündür. Onun için tasavvuf devamlı ilerleme ve Hak yolunda, Hak'ta ve Hak'la yapılan bir yolculuk, bir seyr ve sülûktür. Herkesin ister istemez yolculukta olduğu bu âlemde, sâlik yolculuğunu idrâk ile yapan ve her adımıyla Hakk'la buluşan kişidir.

“Hâsılı âlemde ne varsa hepsi sende mevcûttur. Garîbtir ki yine sen sana mefkûdsun. Kendini bir kere bulsan rabbini bulursun. Tarîkat diyoruz, hepimiz dervişiz diyoruz. [Ancak] nereye gidiyoruz, biliyor muyuz? Esâs-ı tarîkten maksad, gönülden gönüle seferdir, diyoruz. Bu yolda sefer eden sâlik, râh-ı ilâhidir ki o da sensin. Tarîkatta yol almak, senliğini katetmektir. Gelmek, senliksiz sana gelmektir. Bilmekten maksad, ... anlamaktır. Bulmaktan maksad, şuhûd-i ayân ile onu görmektir. Çünkü burada kör olan, orada da kördür. Olmaktan maksad birliğe varmaktır. Bu kadar söz ettiğim şeylerin husûlü de ancak mürşid-i kâmilisiz olamaz.”¹¹³⁶

Ken'ân Rifâî seyr ü sülûktaki ilerleyişi, nefisten rûha, ikilikten birliğe ya da başka bir deyişle kesretten vahdete doğru bir seyir olarak kabûl eder. Rifâî bu yolculuğu taklid seviyesinde gerçekleştirenlerin, talep ettikleri hakikate erişme konusunda kabiliyetleri olmadığını ve dolayısıyla bu hakikati görmeye izinli olmadıklarını kaydeder. Ancak kabiliyetli bir sâlik, seyr neticesinde ilme'l-yakîn olarak bildiği hakikati görerek yani aynel'l-yakîn olarak bilme derecesine erebilecektir.¹¹³⁷ Şeyhe göre görenler tahkik derecesine ermiş olan muhakkiklerdir. Bir de bu zümreden daha ileri geçenler vardır. Şeyhin bu zümre ile fenâdan sonra bekâ mertebesine erenleri kastetmiş olduğu anlaşılır.¹¹³⁸

Bu ifâdelerden genel anlamda Ken'ân Rifâî'nin sûfilerin seyr ü sülûkla ilgili görüşlerine katıldığını söylemek mümkündür. Rifâî'ye göre tasavvuf sâlikte ahlâk dönüşümünü temin etmek üzere, bir mürşid eşliğinde yapılan mânevî yolculuktur. Bu anlamda, şeyhin diğer sûfiler gibi tasavvufu sülûk ile özdeşleştirdiği görülmektedir. Ona

¹¹³⁴ a.g.e., vr. 19a.

¹¹³⁵ a.g.e., vr. 23b.

¹¹³⁶ Rifâî, *Mesnevî Şerhi Notları*, C. III, D. IV, vr. 26b-27a.

¹¹³⁷ Rifâî, *Sohbetler*, s. 91.

¹¹³⁸ a.g.e., s. 92.

göre sülûk neticesinde sâlikin ahlâkında bir değişim gerekleştiiği gibi yakîn derecesinde de bir ilerme olması beklenir. Sülûkun nihayetinde, kabiliyetli bir müridin ilme'l-yakîn olarak bildiği hakikati, hakka'l-yakîn derecesinde bilmesi ve bildiğini görmesi gerekir. Rifâi'ye göre sâlik nefsinden kalbine yolculuktadır ki bu daha önce sûfilerin dile getirdiği tanımlardan biridir. Rifâi'nin kalbî seferle ilgili görüşlerinde, ilk dönem sûfi müelliflerinden el-Kuşeyri'nin tesiri görölmektedir. İlâhî isimlerde sefer bahsinde ise, İbnü'l-Arabî'nin konuyla ilgili izahlarının etkili olduğu görölr. Ken'ân Rifâi'ye göre, âlemdeki her şey bilerek ya da bilmeyerek bir yolculuktadır. Fakat seyr ü sülûku diğer yolculuklardan ayıran şey onun bilerek ve idrâk ile yapılması keyfiyetidir.

3.1. Ahlâk

Ken'ân Rifâi'ye göre nefsin terbiyesine niyet etmiş kişi seyr ü sülûk vasıtasıyla ahlâkını değiştirmeye niyetlenmiş kişidir. Rifâi'ye göre sâlik, tevbe ederek sülûka girdikten sonra, arzularına ve zaafalarına karşı bir mücadeleye girişecek, mücâhede ve riyâzet ile sabır, tevekkül, fakr makamlarına ulaşacak, nefsin sûfilerce kabul edilen yedi mertebesinde nefsin safiyete erdiği ya da nefsin ruha dönüştüğü noktaya gelecektir.¹¹³⁹ Bir başka değişle sâlik kendi huy ve ahlâkını terk ederek, Kur'ân ve Peygamber (s.a.s.) ahlâkı ile ahlâklanacaktır. Rifâi burada sâfiyete eren nefsi, kendi aslî tabiatında mevcût ilâhî emânetle buluştuğunu kaydetmektedir. Şeyh'e göre o emânetten maksat, insanın kendinde ve cümle mevcâdatta Allah'ı görmesidir. İnsan bir kez böyle bir görüşe sahip olduktan sonra âlemdeki her şeyi hoş görecek, incitmeyecek ve kimseden incinmeyecektir.

Burada şöyle bir soru sormak gereklidir: Herkes için böyle bir değişim mümkün müdür? Bir başka deyişle ahlâkî değişim mümkün müdür ve ahlâk eğitiminin bunda tesiri var mıdır? Ahlâkın değişebileceği ve güzelleşebileceği konusunda ümitli olan¹¹⁴⁰ Ken'ân Rifâi, “nefislerini kötölükten arındıranlar kurtulur ve selâmete erer” (Şems, 9-10) âyetini bu değişim için bir müjde olarak kabul eder.¹¹⁴¹ Zaten bir kimsenin fenâ ahlâkını tashihe çalışması, o insanın yaratılışındaki iyiliğin en açık bir kanıtıdır.¹¹⁴² Fakat bu değişim insanın yaratılıştan getirdiği özelliklerle birlikte değerlendirilmelidir. Rifâi bu bağlamda sûfilerin sıkça kullandıkları “şaki şakidir anasının karnında, said

¹¹³⁹ a.g.e., s. 549, 554, 568.

¹¹⁴⁰ Rifâi, “Sohbetler”, *Ken'ân Rifâi ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 369.

¹¹⁴¹ Rifâi, a.g.e., s. 422.

¹¹⁴² a.g.e., s. 441.

saidir anasının karnında” hadisine başvurarak ahlâkî değişimin ancak kabiliyetler ölçüsünce gerçekleşebileceğini kaydetmektedir.¹¹⁴³ Şu halde değişim ve gelişim hangi açıdan mümkündür? Rifâî’ye göre ahlâkî değişim insanın doğuştan gelen değil fakat ârizî vasıfları için mümkündür. Gerek Peygamberler gerekse ahlâk eğitimcilerinin hedefi de insana âriz olan bu vasıfları izâle etmektir.¹¹⁴⁴ Rifâî bu kanaatiyle İmam Gazzâlî’nin konuyla ilgili olarak *İhyâ’u ‘ulûmi’-d-dîn*’de ortaya koyduğu yaklaşımı benimsemiştir.¹¹⁴⁵ Rifâî’nin kulun irâdesiyle ilgili görüşleri şu beyitlerinden de açıkça anlaşılmaktadır:

“Cennet ve dûzah, gamm u sürûr , zulmet ile nûr,
Yaptıklarının gölgesi, hariçte mi sandın
Hâlin ne ise müşteri sen oldun o hâle
Noksanı meğer -i ilâhîde mi sandın?”¹¹⁴⁶

Ken’ân Rifâî’nin ahlâk anlayışında mutlak ilâhî takdir fikri yoktur. O insanların, ilâhî emre uyma ya da onu reddetme husûsunda serbest ve dolayısıyla yaptıklarından sorumlu oldukları kanaatindedir. Ancak şeyhin, Allah’tan başka fâil görmemekle ilgili ifâdeleri dikkate alındığında, onun bu konuda tevhid ehlinin usûlünü benimsediğini ve “sözûyle cebrî, ameliyle kaderi”¹¹⁴⁷ olduğunu söylememiz mümkündür.

Ahlâkın güzelleşmesinde mürid için şeriatın emirlerine riayetden sonra en önemli hususlar sabırlı olmak, riyâzet, mücâhede, tasfiye ve hâlini ıslâha

¹¹⁴³ “Nasıl ki bir taşa yüz sene “Ey taş, sen zümrüt ol” desen ve eskiye “Yeni ol” desen, evsâfi cibilîyeleri tağyir ederler mi? Etmezler. Toprağa, su olan suya, süte “Bal ol” desen, hiç olur mu, tebeddül eder mi? Suyun, toprağın hâlık-ı Mevlâ’dır ki asûmâna safâ verdi ve suya, toprağa neşvünemâ verdi. Her şey kendi fitrat-ı asliye ve muktezâ-yı tabiiyesi üzerine âmil olur, hareket eder. Fenâ ahlâklı bir adamdan bir iyilik zuhûru ne kadar güçtür. İyi ahlâklı bir adamdan da kötülük zuhûru ne kadar güç şeydir.” Ken’ân Rifâî, *Mesnevî Sohbetleri Notları*, C. III., D. IV, vr. 75a-76a.

¹¹⁴⁴ “Hakk’ın yarattığı sıfatlar, hiçbir vakit tebdil etmez. Meselâ kısıklık-uzunluk gibi, güzel olmak çirkin olmak gibi. İnsan bu sıfatlarda mecbur ve mazurdur. Fakat Cenâb-ı Hak bir nevî âriz sıfatlar da yarattı ki, onun izâlesi ve yerine evsâf-ı husulü mümkündür. Bizim bu söylediğimiz husulü mümkün olana göredir. ..Bu böyle olunca, ilâhî olan tabîbler, enbiyâ ve evliyâ bu ârizî sıfatların izâlesi için meb’us ve me’murdurlar.” Rifâî, *a.g.e.*, vr. 75b.

¹¹⁴⁵ el-Gazzâlî Ebû Hâmîd, *İhyâ’u ‘ulûmi’-d-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınları, 1977, C. III. s., 129; el-Gazzâlî, *İhyâ’u ‘ulûmi’-d-dîn*, ed. Abdullah el-Hâlidî, Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-Arabiyye, 1998, C. III, ss. 70-74; Sûfilerin ahlâkı konusunda Şihabüddin Sühverdi’nin Avarifü’l maârif adlı eseri *İhyâ*’dan önceki en ayrıntılı eserlerden biridir. Müellif, eserini büyük ölçüde sûfilerin ahlâk ve edebine ilişkin konulara ayırmıştır. Bkz. Es-Sühverdi, *Avarifü’l-ma’ârif*, ed. Abdühalim Mahmûd, Mahmut b. el-Şerif, Kahire: Dârü’l-Maârif, 1991, ss. 56-102.

¹¹⁴⁶ Rifâî, *İlâhiyât-ı Ken’ân, İlâhî ve Manzûmeler*, s. 111, 210-211

¹¹⁴⁷ Mustafa Çağrırcı, “ahlâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, (İSAM), C. 2, s. 8.

yönelmektir.¹¹⁴⁸ Rifâî, ahlâk tasfiyesine ve nefis tezkiyesine yönelmiş olanlar için bazı tedbirler sunar. Bunlara dikkat edildiği taktirde ahlâkın tasfiyesi daha sağlam bir şekilde gerçekleşecektir. Özellikle *Mesnevî* II. cilt şerhinde, kötü ahlâkla mücâdeleyi ayrıntıları ile ele alır. Rifâî için ahlâkın dönüşümünde etkili olan şeylerden ilki kötü huyların yerine onların tam tersi olan huyları koymaktır: “Her ahlâkı zemîmenin izâlesine uğraşalım ve bunların defî için birkaç seneler onun zıddıyla mücâhede etmeye çalışalım. Ah ne büyük teklif değil mi? Ahlâkı zemime o kadar çoktur ki âh-ı sûz-i sîne ile her birinin defî için birkaç seneler [sürer]...”¹¹⁴⁹ Kötü huyları terk ederken esasen onların yerine güzel huyları koymak gereklidir: “Meselâ senin kinciliğin var. Onu atınca yerine güzel bir sıfat gelir: Merhamet. Yalan söylemekten hoşlansan da söylememeye karar vermiş ve açtığın mücâdelede galip gelmişsin. İşte riyâzet.”¹¹⁵⁰ Bu ve benzeri ifâdelerinden Ken’ân Rifâî’nin ahlâk dönüşümünde mücâhede ve riyâzeti en etkin yöntem olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Bu yöntemin zorluklarının farkında olan Rifâî sâliğin gidişini kolaylaştırmak için yoldaki bazı tehlikelere dikkat çeker.

Ahlâkını güzelleştirmek için çalışan kişinin öncelikle sakınması gereken iki şey vardır: Dünya sevgisi ve şehvet. İkincisi aslında birinci ile var olmaktadır. Bu bakımından belki en önemli mesele, dünya sevgisinin yıpratıcı etkisinden kurtulmaktır. Ken’ân Rifâî Allah tecellisi olarak gördüğü eşyâya ve tabiata ve bizzat hayatın kendisine değer vermekle birlikte, eşyânın tabiatını unutarak ona bütün varlığı ile yönelmeyi sakıncalı bulur. Ona göre dünyaya bağlılık hemen bütün kötü huy ve işlerin asıl sebebidir.¹¹⁵¹ Kaynağı Hz. Peygamber (s.a.s.)’in zühd hayatı olan bu yaklaşım, tasavvufun zühd döneminde telif edilen eserlerden başlayarak her dönemde sûfî müelliflerin üzerinde durduğu temel meselelerden biridir.¹¹⁵² Ancak burada şeyhin farklılığı, onun muhatabını içerden avlamayı hedefleyen tavrıdır. Rifâî, bu maksatla dünya hayatının doğasını açıkça ortaya koyar. Sohbetlerinde dünya nimetlerinin kısa süreli olduğuna değinen şeyh, onlar üzerinden ebedi bir saadet arayışının anlamsızlığını adeta ispat etmeye çalışır. Öyle ise sâlik dünya ve içindekilere, geçici tabiatını göz önünde bulundurarak yaklaşırsa ona sonsuz bir sevgi ile bağlanma hatasından korunmuş

¹¹⁴⁸ Rifâî, *Sohbetler*, s. 652.

¹¹⁴⁹ Ken’ân Rifâî, *Mesnevî Sohbetleri Notları*, C. III, D. IV, vr. 75a-76a.

¹¹⁵⁰ Rifâî, *Sohbetler*, s. 602.

¹¹⁵¹ a.g.e., s. 447.

¹¹⁵² Hz. Peygamber’in zühd hayatı ve sûfîlerin dünyadan yüz çevirmekle ilgili telmipleri için bkz. Abdullah ibnü’l-Mübarek, *Kitabü’z-Zühd ve’-Rakaik, Zahidlik ve İncelikler*, çev. M. Adil Teymur, İstanbul: Seha Neşriyat, 1992, ss. 133-135

olacaktır. Bu durum dünya nimetlerine duyulan şehveti de önleyici bir yaklaşımdır. Şeyhin deyimiyle: “Dünya sevgisinden kendini çeken kimse kime yalan söyler, kime karşı kibir eder, kime haset eyler, kime gururlanır, niçin hırsla düşer? Dünya zevk ve lezzetlerinin sonunun hüsrân ve nedâmet olduğunu bilince, ne gibi şehvetlere kendini atar?”¹¹⁵³ Rifâî bir nesneye aşırı bağıllık ve sevgi şeklinde yorumladığı şehvet üzerinde durarak bu konuda psikolojik tahliller yapar. Ona göre insan şehvet nedeniyle bazı şeylere bağlanıp onları put edinme zaafına düşebilir. Ancak dünya, tabiatı gereği geçici olduğundan, bir süre sonra sevilen şey ile araya bir mâni girmesi mukadderdir. Şeyhe göre birçok kötü huy, bu noktada başlar. İnsan put edindiği şey ile arasına giren mâniye karşı, kin, nefret, öfke ve bunun gibi daha birçok kötü his ve yaklaşım gösterebilir. O halde eşyânın fenâ bulucu tabiatını görmek suretiyle, dünyaya olan aşırı bağıllık ve sevgiden kurtulmak, herhangi bir şeye duyulan şehvet ve onun neden olduğu kötü huylardan kurtulmak için alınacak en etkili tedbirdir.¹¹⁵⁴ Rifâî bu iki büyük tehlikeden insanı kurtaracak olan şeyin esâsen Hakk’ın cezbesi olduğunu kaydeder: “İnsanda şehvet ateşini söndürecek kuvvet, Allah’ın cezbisidir, canında, gönlünde Allah’ın cezbesi olmaktır.”¹¹⁵⁵ Rifâî bu noktada kulun çabasının, Hakk’ın rahmetini cezbedici yönüne de dikkat çeker.¹¹⁵⁶

Ken’ân Rifâî’ye göre sâlik, sülûk vasıtasıyla dünyâ sevgisini, şehvetini ve bunların sebep olduğu kötü huyları, zikir, riyâzet ve mücâhede ile birer birer yok ederek onların yerine Allah ve Resûlü’nün ahlâkını koymak suretiyle ahlâki bir dönüşüm tecrübe etmiştir. Sülûk neticesinde sâlik kendi ahlâkını ilâhî ahlâka tebdil etmiştir.¹¹⁵⁷ Bilineceği üzere sûfîler, Allah’ın ahlâkı ile ahlâklanmak tabirini çoğunlukla ilâhî isimlerin gereği ile amel etmek ve Allah’ın vasıfları ile tebdil etmek şeklinde izah etmişlerdir.¹¹⁵⁸ Ken’ân Rifâî’ye göre bu dönüşüm esasen tasavvuf ilminin de gâyesidir: “Tasavvuf ehli olanlar da Hakk’ın sıfatıyla sıfatlanmış, ahlâkiyle ahlâklanmış, esmasını hakkıyla bilmişlerdir.”¹¹⁵⁹ İnsan böylelikle aslî fitratına da dönmüş olacaktır. Daha açık

¹¹⁵³ Rifâî, a.g.e, s. 447.

¹¹⁵⁴ Ken’ân Rifâî, *Mesnevî Sohbetleri Notları*, C. III, D. IV, vr. 75b.

¹¹⁵⁵ Rifâî, *Sohbetler*, s. 407.

¹¹⁵⁶ a.g.e, s. 144.

¹¹⁵⁷ a.g.e., s. 567.

¹¹⁵⁸ Es-Sühreverdî, a.g.e., s. 88.

¹¹⁵⁹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 205.

bir ifade ile söz konusu ahlaki benimseyenler sabır, hoşgörü, rızâ, tevekkül, teslimiyet gibi vasıfları ile öne çıkan kimselerdir.¹¹⁶⁰

Beşeri sıfatlarını terk etmek suretiyle sâlik, kendisini aslî fitratından ve ilâhî sıfatlardan ayıran engelden de kurtulmuş, başka bir deyişle vuslata erişmiş ve tevhidin hakikatine ermiştir. Bunlar “Allah’ı seven ve halka şefkat, merhamet, af, hilm ve sabır ile muamele edip bu suretle ne kimseden incinen ve ne de kimseyi inciten kullardır.”¹¹⁶¹

“Öyledir, öyledir... En dikkat edilecek nokta, kimseyi rahatsız etmemek, yâni bâr olmamak ve incitmemektir. Mahlûk olmak îtibârıyla insanla hayvanın bir farkı olmadığına göre bütün yaratılmışları kaplayan bir şefkat ve merhamet, derviş kişinin kârıdır. Hele, bir kimsenin kalbine dokunup incitmemeye, kaba sözler sarfedip onu mahcup edecek hareketlerde bulunmamaya çok dikkat etmek lâzımdır.”¹¹⁶² “Biz dervişiz, kimseyle kavgamız yoktur.”¹¹⁶³

Rifâî’ye göre Allah’ı seven kendisi ve âlemlerle hoş geçinen bir insan için incitmemek ne kadar gerekli ise incinmemek de aynı derecede önemlidir. Bu anlayış da yine tevhid inancından ileri gelir. Zira mümin Allah’a inanan, güvenen, ondan gelen herşeyi nihâi planda bir hayra vesile olacağına inanmış kimsedir. Şu halde nefesine ağır gelen bir durum yaşadığında, bunu hoşlukla karşılamalıdır. Rifâî bu konuda çok hassastır. Kırılıp incinmemeyi, gönül koymamayı kâmil iman ve ahlâkın bir gereği olarak kabul eder ve nahoş bir muameleye mâruz kalanlar için “bunu yaptıran Allâh’ımdır, diye halkı nefyedince, tabiatıyla incinemezsin.”¹¹⁶⁴ tavsiyesinde bulunur. Rifâî’nin kullandığı “halkı nefyetmek” ifadesi, burada irtibatı Hak ile kurmak yada mutlak fail olan Allah’ı kabul etmek anlamındadır. Şeyhe göre tevhide eren kimse de esasen kötü ahlâk bulunmaz: “İstikamet eden kimseler, lâ ilahe illallâh’ı gerçek mânâsıyla yaşayanlardır. O vakit bu kemâle ermiş olanlarda kötü ahlâklardan hiçbiri bulunmaz. Yalan söylemez, riyâ edemez, kibir eyleyemez, kin ve intikam hislerine yol veremezler.”¹¹⁶⁵ Yukarıdaki izahlardan anlaşıldığı üzere Ken’ân Rifâî’ye göre tasavvuf ahlâk değişimini gaye edinmiş bir ilimdir. İlk dönem sûfilerinin ahlâkı tanımlarken

¹¹⁶⁰ a.g.e., s. 450.

¹¹⁶¹ a.g.e., s. 443.

¹¹⁶² a.g.e., s. 323.

¹¹⁶³ a.g.e., s. 633.

¹¹⁶⁴ a.g.e., s. 213.

¹¹⁶⁵ a.g.e., s. 480.

kullandığı, Hakk'a rızâ ve halkın eziyetine müsamaha anlayışı şeyhin izahlarında da öne çıkar. Sûfilerin ahlâkı nefse zor gelen şeylere ya da eziyete tahammül ile özdeşleştirmelerinde Hz. Peygamber'in ahlâkî tavır ve sözlerinin büyük tesiri vardır. Bu anlayışın tasavvuf tarihi boyunca farklı kültür coğrafyalarında tesirini göstermekle birlikte Anadolu'da daha kuvvetle benimsendiği söylenebilir. Nitekim Ahmed Yesevi ((ö. 562/1166), Yunus Emre, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve daha birçok Anadolu sûfi ve şair kalp kırmamak, incitmemek ve hoşgörmek temasını eserlerinde ele almışlardır. Ken'ân Rifâi de bu geleneğin bir devamı olarak, tasavvuf derslerinde incitmemek ve incinmemek gereğine dikkat çekmiş ve bu tavrı ahlâkî kemalin bir göstergesi olarak kabul etmiştir.

3.2. Nefs ve Nefs Mertebeleri

Nefs sözlükte ruh, can, hayat, hayat ilkesi, zât, varlık, insan kişi, heva ve heves gibi anlamlara gelir. Cürcânî'nin tanımına göre nefis "hayât ve his kuvvetleriyle irâdi olarak hareket edebilen latîf bir cevherdir. Hükemâ buna rûh-i hayvânî der."¹¹⁶⁶ Tasavvufta nefis genel olarak, kulun kötü huyları ve çirkin vasıfları, kötü his ve huyların mahalli olan latîfe, cism-i latîf ve kötülüğü emreden nefis (nefs-i emmâre) şeklinde anlaşılmıştır.¹¹⁶⁷ Sûfiler nefsin mahiyeti ile ilgili konulardan çok nefsin zaafı, terbiyesi ve tekâmülü gibi konular üzerinde durmuşlardır.¹¹⁶⁸

Ken'ân Rifâi'ye göre nefis insan için bir imtihan vesilesi ve tekâmülünü hızlandırıcı bir güçtür. Rifâi tekâmülün nefsin icaplarını çiğnemekle elde edileceğini kaydeder.¹¹⁶⁹ Nefis tekâmül yolunda insanı hızlandırıcı bir araca dönüştürülebilir. İnsan, Hakk'ın emirleri karşısında nefse muhalefet ile mücadelede bulunma durumunda olan bir varlıktır. Bu mücadeleyi kazandığında, meleklerden dahi üstün bir dereceye

¹¹⁶⁶ Seyyid Şerif Cürcânî, "Nefs", *Ta'rifât, Tasavvuf İstihlaları*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, İstanbul: Litera Yayınları, 2014, s. 90.

¹¹⁶⁷ Sûfilerin nefis konusundaki sözleri için bkz. El-Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, 1981, s. 222; Tasavvufî düşüncede nefis kavramı hakkında bkz. Süleyman Uludağ, "nefs", *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005, s. 274; bkz. İsa Çelik, "Tasavvufî Düşüncede Nefis Kavramı", II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Veli Sempozyumu: Kastamonu'nun Manevi Mimarları, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2014, ss. 41- 55.

¹¹⁶⁸ Süleyman Uludağ, "Nefs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, C. 32, ss. 526-529; Ömer Türker, "nefs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, C. 32, ss. 529-531.

¹¹⁶⁹ Rifâi, *Sohbetler*, s. 514.

erişecektir.¹¹⁷⁰ Nefs sahibi olmak, bu nedenle insan için bir tür ayrıcalıktır.¹¹⁷¹ Şu halde nefse hâkimiyet, nefsin arzularına mukavemet etmekle mümkündür.¹¹⁷² Bu da nefse istediklerini vermemekle gerçekleşir.¹¹⁷³ Nefsani arzuların üzerine çıkmak, zorluklarla dolu bir süreçtir fakat nefse galip gelmesi, kişiyi henüz dünyada iken bir tür cennet hayatına eriştirir.¹¹⁷⁴ Ken'ân Rifâî nefsin terbiye ve tasfiye neticesinde hayırlı işlere yönelebileceğini belirtir. Şeyhe göre bu terbiye, mücâhede ve riyâzet ile gerçekleştirilir. Şu halde yapılması gereken, nefse muhalefet etmek, onu arzu ettiği şeylerden men etmek ve kendisinden gelebilecek tehlikelere karşı, daima uyanık bulunmaktır. Rifâî'ye göre buradaki teyakkuz hâli, nefsi, aklın ve vahyin gerektirdiği şekilde kontrol altında tutmak anlamındadır.

Ken'ân Rifâî'ye göre Kur'ân'ın en temel konularından biri nefsin terbiyesidir. Esâsen Kur'ân-ı Kerîm, insanın kemale ermesi için, nefsinin ayıplarından temizlenerek tezkiye edilmesi ve bu suretle ruhun cilâlânması için gereken amelleri bildirir.¹¹⁷⁵ Tarîkattan maksat da, bütünüye nefsin terbiyesidir. Dervişler bu gâye uğrunda birçok safhadan geçer, türlü darbelere uğrar ve imtihanlara tutulur. Fakat karşılaştıkları zorluklar karşısında yıkılmamak dervişliğin en önemli alametlerindendir. Dervişlik, çeşitli mücâhedelerle, nefsin kibir özelliğinin yok edildiği kanlı bir yoldur.¹¹⁷⁶ Şeyhe göre, nefsi terbiye etmek, onu nefis olmaktan çıkarır.¹¹⁷⁷ Rifâî'ye göre Allah yolunda yalnız şeriatla gidenler, nefsin mülhime mertebesine kadar yükselebilir, mutmainne, râziye ve marziyye mertebelerine yükselebilmek için mutlaka tasavvufî anlamda bir sülûka ve bir mürşide tabi olmak gereklidir.¹¹⁷⁸

Ken'ân Rifâî için insanın Allah'a kavuşması, nefsin perdelerini kaldırılması anlamındadır. İnsan kendi nefesine olan muhabbetinden soyunup zulmani perdeleri attığında, şuhûd mertebesine erişecektir. Hak yolunda sâlikin açtığı perdeler, şeyhin anlatımına göre nefsin varlık zehabından kurtulması ve aslında kendi vücûdunda Hakk'ın varlığından başka bir şeyin olmadığını idrâk etmesinden ibârettir.¹¹⁷⁹ Rifâî'nin

¹¹⁷⁰ a.g.e., s. 607.

¹¹⁷¹ a.g.e., ss. 608-609.

¹¹⁷² a.g.e., s. 516.

¹¹⁷³ a.g.e., s. 607.

¹¹⁷⁴ a.g.e., s. 521.

¹¹⁷⁵ a.g.e., s. 496.

¹¹⁷⁶ a.g.e., ss. 512-513.

¹¹⁷⁷ a.g.e., s. 553.

¹¹⁷⁸ a.g.e., s. 554.

¹¹⁷⁹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 544.

bu hususta en çok kullandığı tabir, “nefsini la etmek”, yani “yok etmek” ifadesidir. Bu ifadeden kasıt, kişinin yokluğunu ve aczini idrak etmesidir.¹¹⁸⁰ Nefsin aczini bilme ifadesi, Rifâî'nin düşüncesinde hakiki anlamda vücûdun Allah'a ait olduğunu bilme anlamındadır.¹¹⁸¹ Ken'ân Rifâî, bu bağlamda Cüneyd-i Bağdâdî'nin bir ifadesine atıfta bulunur “tasavvuf, Cenâb-ı Hakk'ın bir kulunu nefsinden öldürüp kendi bekâsıyla diriltmesidir, ihya edip bâki kılmasıdır, buyurmuştur.”¹¹⁸² Zira, sâlik için, nûrani hazlar dahi sırasında bir tür nefsanî perde olabilir. Şeyhe göre nefis, ahlâki zaatlardan beslendiği kadar, riya ve gösteriş için yapılan ve övülmeye sebep olan ibâdetleri dahi kendisi için bir güce dönüştürme özelliğine sahiptir. Şu halde, hazzın maddî olanlarından çekinmek gerektiği gibi nefsin kendisine pay çıkardığı mânevî hazlardan da kaçınmak gereklidir.¹¹⁸³ Bu noktaya erişmek kolay olmayıp ancak Hak yolunda nefsanî ve ruhanî tüm taleplerini feda eden aşıklar ulaşabilir.¹¹⁸⁴

Ken'ân Rifâî için nefsin ıslahını temin eden en önemli araçlar, zikir ve sohbetir.¹¹⁸⁵ Rifâî'ye göre nefsi öldürmek için ise, mücâhede ve aşk lazımdır.¹¹⁸⁶ Seyr ü sülûk sırasında sâlik, nefsinden çıkarak sefere koyulur. “Bu nefsinden sefer etmektir. Mücâhedeler riyâzetler ile bir isimden bir isme geçmek ve vücûd içinde seyreylemek demektir. Nereye baksan orada Hakk'ın bir ismi görülür. Onun için Cenâb-ı Hakk'ın isimleri arasında sefer elbet ki bir hazdır, zevktir.”¹¹⁸⁷ Ken'ân Rifâî insan vücûdunun akıl, nefis, kalb ve ruhtan mürekkep bir varlık olduğunu, ancak seyr ü sülûk neticesinde farklı isimlerle anılan bütün bu kuvvetlerin tek bir şeye, yani ruha dönüştüğünü belirtir.¹¹⁸⁸

Bilineceği üzere esmâ tarîkı denilen tarîkatlarda, nefsin yedi mertebesi ve sıfatı olduğu kabul edilir ki bunlar emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râzıye, marziyye, zekiyye ya da sâfiye/kâmile şeklinde sıralanır ve etvâr-ı seb'a olarak adlandırılır. Sâlikin bu mertebeleri aşması için sırasıyla lâ ilâhe illallah, Allah, hû, hak, hay, kayyûm, kakhâr isimlerini mürşidinin belirlediği sayıda zikretmesi gerekir. Tasavvuf literatüründe sâliklere nefsin mertebelerini seyr ü sülûkta karşılaşılan zorluklar ve

¹¹⁸⁰ a.g.e., s. 553.

¹¹⁸¹ a.g.e., s. 586.

¹¹⁸² Rifâî, a.g.e., s. 614; el-Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, s. 368.

¹¹⁸³ Rifâî, *Sohbetler*, ss. 610-611.

¹¹⁸⁴ a.g.e., s. 553.

¹¹⁸⁵ a.g.e., s. 545.

¹¹⁸⁶ a.g.e., s. 612.

¹¹⁸⁷ a.g.e., s. 614.

¹¹⁸⁸ a.g.e., s. 114, 118.

bunlara ait çözümleri göstermek üzere birçok şeyh tarafından atvar-ı seb'a risâleleri yazılmıştır. Bu risâlelerde nefsin her bir mertebede yapması gerekenler, zikredeceği isimler ve takip etmesi beklenen usuller anlatılmıştır.¹¹⁸⁹ Ken'ân Rifâî de eserlerinde nefsin yedi mertebesinden ve o mertebeye ait özelliklerden yeri geldikçe bahseder. Bununla birlikte Ken'ân Rifâî'nin Medine'de bulunduğu dönemde yazdığı ve Server Hilmi Bey'e gönderdiği risalelerden biri, bütünüyle nefsin mertebelerine ayrılmıştır. Risâlenin başlığı *Nefsin Dereceleri*'dir.¹¹⁹⁰ Bu çalışma kapsamında söz konusu risâlenin içeriği hakkında kısaca bilgi verilerek değerlendirilecektir. Ken'ân Rifâî'nin nefis mertebeleri hakkındaki görüşleri bu risâle vesilesiyle daha iyi anlaşılır.

Ken'ân Rifâî söz konusu risâleye, insanda mevcut hayvanî ve sultanî ruh ayrımını izah ederek başlar. Burada şeyh, vücûdu bir nevi ülkeyle benzetir ve ülkeye “vücûd iklimi” adını verir. Şeyhe göre vücûd iklimi denilen bu toprakta, celal tecellîsinin mazharı olan hayvani ruh ile cemâl tecellîsine mazhar olan sultanî ruh hükmeder. Her iki padişahın da işlerinde kendilerine yardımcı olan vezirleri vardır. Hayvanî ruhun veziri akl-ı maaş ve akıl hocası şeytan iken, sultanî ruhun veziri akl-ı maad ve akıl hocası ise melektir. Rifâî'ye göre, hayvani ruh esasen nefstir, doğrudan nefsi emmâreye takabül eder. Nefs-i emmârenin bütün gayesi, her türlü zâhirî haz ve zevk ile güçlenip sultanî ruha galip gelmektir. Sultanî ruh ise, Allah'ın emir ve yasaklarına itaat, ibâdet ve zikir ile kuvvetlenip nefse galip gelmek gayretindedir. Şeyh bu kısa girişten sonra, nefsin yedi mertebesini izaha başlar. Rifâî'nin en ayrıntılı olarak ele aldığı nefis-i emmâre ve levvâme bahislerini burada değerlendirmek faydalı olacaktır.

Ken'ân Rifâî'ye göre nefis-i emmâre ya da sıfat-ı emmâre mertebesi nefsin en aşağı derecesi ya da en ham halidir ve kendi içinde üç sınıfa ayrılır. Birinci sınıf, Allah'ın emir ve yasaklarından, hiçbirini yerine getirmedikleri gibi, tarîkat-ı âliye aleyhinde konuşmaktan dahi çekinmezler. Yaptıkları kötü işlerden memnun ve bu işleri son derece iyi bulan bu zümreye nasihat kar etmez, onlar ilâhî kelama karşı kayıtsızlardır. Bu gibi kimselerin, hayvanî ruhu sultanî ruha galip gelmiştir. Yasin

¹¹⁸⁹ Niyâzî-i Mısrî, Sünbül Sinan ve Erzurumlu İbrahim Hakkı bunlara örnek olarak verilebilir. Bu alanda yapılan çalışmalardan bazıları için bkz. Mehmet Şirin Ayış, “Sünbül Sinan ve Atvâr-ı Seb'a Risalesi Bağlamında Nefis Mertebeleri”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 7, S. 13 (2017), ss. 119-138; Muharrem Çakmak, “Niyâzî-i Mısrî ve “Risale-i Etvâr-ı Seb'a” Adlı Eseri”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 6, S. 1 (2015), ss. 99-128.

¹¹⁹⁰ Ken'ân Rifâî'nin “Nefsin Dereceleri” adlı Risâlesi için bkz. Ek 2.

Sûresi'nde geçen, kalpleri, kulakları ve gözleri perdelenmiş kimseler bunlardır.¹¹⁹¹ Ömürlerinin sonunda da imansız giderler. Nefsi emmârenin ikinci sınıfı dünya ehlidir. Bunlar da ilk sınıf gibi emir ve yasaklara riayet etmemekle birlikte haram ile helalin ne olduğunu bilirler. Buna rağmen haramı işlemekten geri durmazlar. Allah'ın affediciliğine güvenerek ilerde tövbe etmek niyetiyle her türü haramı işlemeye devam ederler. Cenâb-ı Hakk'ın azabından emin oldukları cihetle içlerinde korku yoktur. Bu gibi kimselerin vücûdunda sultani ruh, kendisini hayvani ruhun idaresine bırakmış ve ondan razı olmuş durumdadır. Bu sınıf Araf Suresi 7/129 ayetinde anlatılan, gaflet ehli kimselerdir.¹¹⁹² Nefs-i emmârenin üçüncü sınıfına gelince, bunlarda emir ve yasakları gözetmezler ancak yaptıkları kötü işlerin ardından pişmanlık gösterirler. Kusurlarını bilip dil ile itiraf etseler de bu pişmanlıklar sözde kalır, kalbe ve hale tesir etmez. Çoğunluğu bu hal üzere imansız olarak öteki âleme giderler.

Ken'ân Rifâî nefsi emmârenin mânevî rahatsızlıkları içinde bulunan sâlikler için, bir çare olmak üzere şu tavsiyelerde bulunur: Nefsi levvâmeye geçmek isteyenler, "hesaba çekilmeden önce kendinizi hesaba çekiniz hadisine"¹¹⁹³ kulak vererek, nefislerini hesaba çekmeli, yaptıkları hatanın ahiretteki karşılığını düşünmeli, mizan ve sıratı yaşayacağı zor halleri gözünün önüne getirmelidir. Bu tefekkür sâliki iyi amel ve hayır işlerine yöneltecektir. Emre itaat etmeye çalışmalı ve Allah'ın Gafur ve Rahim olarak günahları affedeceğine yönelik nefsanî telkinlere kulak vermemelidir. Tövbe ederken samimi olmalı ve fırsat geçerse yine yaparım düşüncesini hatırdan çıkarmalıdır. Şeyh, hata işleyen kişinin nefsinin kınadığı taktirde nefs-i levvâme derecesine erişmesinin mümkün olduğunu belirtir.

Ken'ân Rifâî nefsin levvâme derecesinde bulunanları da iki sınıfa ayırmaktadır. Birinci sınıfa ukba ehli (ahiret ehli) adı verilir ki, bunlar ellerinden geldiğince emir ve yasaklara dikkat etseler de arada nefislerine meylederler. Sonrasında nefislerini çokça levvedip tövbe eder ve yaptıkları hatalardan bazılarını tekrar işlememeye de muvaffak olurlar. Sultanî ruh henüz hayvani ruha galip gelmiş durumda değildir ancak artık bu

¹¹⁹¹ "8. Onların boyunlarına demir halkalar geçirdik, o halkalar çenelerine dayanmıştır. Bu sebeple kafaları yukarıya kalkık durumdadır. 9. Biz, onların önlerine bir set, arkalarına da bir set çekip gözlerini perdeledik. Artık görmezler. 10. Onları uyarsan da, uyarmasan da onlar için birdir, inanmazlar." Yasin 36/8-10.

¹¹⁹² "Dediler ki: "Sen bize gelmeden önce de bize işkence edildi, geldikten sonra da." Mûsâ, "Umulur ki, Rabbiniz düşmanınızı helâk edecek ve sizi bu yerde (Mısır'da) egemen kıлып, nasıl davranacağınıza bakacaktır" dedi. A'raf, 7/129.

¹¹⁹³ "Ölüm gelip çatmadan evvel, şehvani ve nefsanî hislerinizi terk etmek suretiyle bir nevi ölüünüz." hadisi için bkz. El-Aclûnî, Keşfü'l-hafâ, II/29.

ikisinin yolları ayrılmıştır. İkinci sınıf ise, tarikat ehli olan sıfat-1 levvâmedir. Bunların hatası, fiilde değil haldedir. Hataları şahsi bir menfaat için değildir. Söz gelimi, bir konuyu tafsilatıyla anlatmak isterken, söze yalan karışmasına engel olamazlar. Rifâî'ye göre, nefsin levvâme derecesinden geçerek mülhimenin vasıfları ile hallenmesi, devamlı olarak şeyhini gözünün önüne getirmek ve kurtulmak istediği huyun tam aksini yapmak suretiyle mümkün olur. Kibirli olan kimsenin, kibrin tam tersi olan tevâzu ile huylanmaya çalışması, bu yaklaşıma bir örnektir. Diğer bir yöntem ise başkalarında görülen kusurları, kişinin kendi nefsinde telafi etmeye çalışmasıdır. Sâlikin bahsedilen konularda gayrete gelmesi onun levvâmeden mülhimeye geçmeye başladığının bir göstergesidir.

Ken'ân Rifâî'nin henüz tekke şeyhliğine başlamadığı bir dönemde kaleme aldığı bu risâle ile, atvâr-ı seb'a yazma geleneğine bir katkıda bulunduğu söylenebilir. Rifâî'nin Ümmü Ken'ân Dergâhı'nda resmi olarak şeyhlik görevine başladığı dönemde, bir Rifâî dervişinin seyr ü sülûk esnâsında okuyacağı evrad ve ezkarı açıklamak üzere müstakil kitaplar yazdığını yukarıda söylemiştik. *Nefsin Dereceleri* adlı bu risâlenin orjinal tarafı ise Rifâî'nin nefis mertebelerinde ilerleyen sâlik için bir yöntem olarak zikirden ziyade telkin ifadelerini tavsiye etmesidir. Dünyanın fâni ve ölümün ve kabir azabının hak olduğunun tekrar etme bu telkinlerden bazılarıdır. Risale kapsamında bir mürşide tâbî olarak ve onun verdiği zikir ile ilerlemenin en hızlı yol olduğu da yine öne çıkan konulardan bazılarıdır. Yukarıda ayrıntılarını verdiğimiz risale kapsamında şeyhin seyr ü sülûkta her tür ilerlemeyi idrak ile ilişkilendirdiği görülür. Ken'ân Rifâî'ye göre, nefsin bir derece ve mertebeden diğer dereceye ulaşmasını temin eden şey, onun bir idrak ya da anlayıştan daha üstün olan bir anlayışa yükselmesidir. Bunun için geleneksel manada zikir şart olduğu kadar, zikir esnasında söylenen lafızların farkında olma ve o lafızlar sayesinde idrakin gelişmesini temin etme gibi konular da etkilidir.¹¹⁹⁴

¹¹⁹⁴ Ken'ân Rifâî'nin bu risâle kapsamında kullandığı dil sûfi müelliflerden Muhâsibî'nin *er-Riâye*'sindeki uslubu andırmaktadır. Rifâî, sâlikin içi dünyasında girerek onun haline tecüman olmakta ve sorunlarını tespit ederek çözüm önerileri getirir ki, bu yaklaşımın tasavvuf tarihindeki ilk örneği Muhâsibî'dir. Nefsin arzularından sakınmak, nefsin rağbetinin kötülüğünün nasıl bilineceği hakkında gibi başlıklar altında Muhâsibî, kişinin daima nefsinden sakınmasını tavsiye eder. Bu amaçla nefsin hatalarını tesbit etmek ve yüzüne vurmak suretiyle onu yanlışını teslim etmeye zorlamak gereklidir. Muhâsibî'ye göre kişi, kendi nefsine hatalarını hatırlatmak ve onu Hak yoluna çağırarak maksadıyla, iç aleminde devam eden psikolojik süreci takip etmelidir. Böylelikle, nefsin tekamülü, idrakli bir şekilde ya da kişinin içinde gerçekleşen mânevî durumlara karşı uyanık bulunması sayesinde gerçekleşecektir. El-Muhâsibi Ebû Abdillâh, *er-Riâye*, li-hukûkillah, çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998, ss. 423-431.

3.3. Mürşid

Sözlükte yaşlı kimse olarak geçen şeyh kelimesi, sūfî ıstılâhında velî, pîr, mürşidle eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Tasavvuf ehline göre şeyh bir tarîkate intisâb ederek seyr ü sülûkunu tamamlayan ve şerîat, tarîkat, hakikat ilimlerinde yüksek derecelere ulaşmış bulunan kimsedir.¹¹⁹⁵ İlk dönemlerden itibaren, sâlik için bir mürşidin gerekli olduğu görüşü ileri sürülmüştür. Şeyhin ilmi durumu hakkında kitap ve sünneti iyi bilmesi üzerinde durulmuş, bununla beraber her âlim ve bilgili kişinin şeyh olamayacağı da ileri sürülmüştür. Sūfî müellifler müridin mürşidine bağlılığının, sülûk açısından gerekli olduğuna dikkat çekmişlerdir.¹¹⁹⁶ Konunun önemini vurgulayan “mürşid huzurunda gassâl elinde meyyit gibi olmalıdır” ifadesi sūfîler arasında yaygınlık kazanmıştır.¹¹⁹⁷

Ken’ân Rifâî’nin tasavvuf anlayışında mürşid kavramı merkezî bir öneme sâhiptir. Şeyh, sūfîler arasında yaygın olan, seyr ü sülûk için mürşid şarttır, anlayışına katılmaktadır. Bu bakış açısı, onun tasavvufî görüşleri ve yaşantısı üzerinde genel anlamda müessir olmuştur. Rifâî’ye göre, Kur’ân-ı Kerîm’in mânâsı, temelde mürşid kavramı etrafında şekillenir.

Ken’ân Rifâî mürşid ve seyr ü sülûkte mürşidin önemi ile ilgili görüşlerini büyük ölçüde *Mesnevî* şerhinde ortaya koyar. Bu durum özellikle mürşidin önemi ve anlamı ile ilgili *Mesnevî* beyitlerinin şerhinde açıkça anlaşılabilir. *Mesnevî* I. cilt içerisinde yer alan, “pâdişâh ve cariye” hikâyesindeki,¹¹⁹⁸ ilâhî tabib Rifâî tarafından kâmil mürşid olarak yorumlanır. Benzer şekilde Rifâî *Mesnevî* II. cilt içerisinde yer alan “uyurken ağzına yılan giren bir kimseyi bir süvarinin kurtarması” adlı hikayenin şerhinde, süvariye mürşid olarak değerlendirir ve onun nefse ağır gelen uygulamalarını sülûktaki olumlu neticeleri açısından yorumlar.¹¹⁹⁹ Genel anlamda *Mesnevî* II. cilt şerhi,

¹¹⁹⁵ Mürşidin vasıfları ve sohbet adabı hakkında bilgi için bkz. Es-Sühreverdî, a.g.e., ss. 217-223; 15. Yaşar Nuri Öztürk, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, İstanbul: Sidre Yayınları, 1988.

¹¹⁹⁶ el-Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 400-404.; Es-Sühreverdî, ‘*Avârifü'l-ma'ârif*, s. 410-424.

¹¹⁹⁷ Reşat Öngören, “Şeyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi (İSAM), 2010, C. 39, s. 50-52.

¹¹⁹⁸ Ken’ân Rifâî’nin *Mesnevî* şerhinde hikâyenin başlığı şöyledir: Pâdişâhın bir cariyeye âşık olup onu satın alması fakat câriye hasta düşünce pâdişâhın onu iyi etmek için tedbir araması beyanıdır. Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, s. 28; Hikâyenin esas metni için bkz. Mevlâna Celâleddin Rûmî Muhammed, *Mesnevî-i Mânevî, Defter-i evvel*, haz. Adnan Karamustafaoğlu, İstanbul: Akçağ Yayınları, 2004, C. I, s. 22vd.

¹¹⁹⁹ Beyitlerde geçen hikaye özetle şöyledir: Bir adam sıcak bir yaz günü, bir ağacın gölgesi altında ağzı açık bir vaziyette uyumaktadır. O sırada bir yılan adamın açık duran ağzından içeri girer. Oradan geçmekte olan bir süvari de bu durumu göreyerek atından iner ve adamı yılanın şerrinden kurtarmak

mürşidin hakikati, gerekliliği ve mürşid-mürid ilişkisine ayrılmıştır. *Sohbetler* adlı eserinde, bu konuda birçok ayrıntıya temas eden şeyh, *Seyyid Ahmed er-Rifâî* adlı eserinde ise meseleyi daha çok Rifâî tarikatında mürid-mürşid irtibatı açısından ele alır. Biz de konuyu söz konusu eser bağlamında incelemenin gerekli olduğunu düşünüyoruz.

Ken'ân Rifâî'ye göre mürşidsiz olarak yol almaya çalışan ehl-i şer'at, bu yolculuk neticesinde cennete ulaşsa da, hakiki vuslata nail olamama tehlikesi ile karşı karşıyadır. Rifâî mürşidsiz seyreden bir nefsin ancak emmâre makamına kadar yükselebileceğini kaydeder.¹²⁰⁰ Zira onun nazarında “Cenâb-ı Hakk'ın hakikati, tarikatın verâsında gizlenmiştir.”¹²⁰¹ Rifâî'ye göre şeriatla rehber olan kimseler âlimler olduğu gib, tarikatın rehberleri de mürşid-i kâmillerdir. Burada Rifâî, kâmil mürşid ile kemale erememiş mürşid arasında bir ayrım yapar. Buna göre kemal derecesini bulamayan ve hakikatin künhüne vakıf olamamış bir mürşid sâlikleri maksada erdirmek hususunda da zaaf içindedir. Ona tabi olanların da aynı şekilde yolda kalması kaçınılmazdır. Bir de şeriatı ihmâl edip yalan yanlış şeylerle aradığını bulduğunu zanneden mürşid müsveddeleri vardır ki, Ken'ân Rifâî bunlar için müteşeyyih ifâdesini kullanır: “Ulûm-i dünyâ ve maârif-i ilâhîye ve hakîkiyeyi hakkıyla müşâhede etmeyene müteşeyyih denir ki, selefîn kavlini bilâ-tahkîk gerdanına asmış ve kelimât-ı ilâhîyye[yi] babadan kavuğu giyip yerine oturmuştur.”¹²⁰² Müteşeyyihlere tâbi olanlar da “daha ilk hatvede helâk kuyusuna düşer.”¹²⁰³ Rifâî'nin burada, XIX. yüzyıldan itibaren tekke dünyasının tadil edilmesi gereken mühim bir meselesi olan, beşik şeyhliğine gönderme yaptığı görülür. Onun anlayışına göre mürşid ya da şeyh, şer'î ilimlerde tahsil görmüş,

için onu kırbaçlamaya ve türlü eziyetler etmeye başlar. Uykudan uyanan adam neye uğradığını şaşırır ve canını kurtarmak için elinde kırbaç tutan adamın dediklerini yapmaya başlar. Altında uyuduğu elma ağacının dallarında ne kadar olmamış, ham elma varsa onları yer. Yine süvarinin emri ile yanında dinlediği nehrin suyundan karnı şişinceye kadar içer. Nihayet adam, Süvarinin emrine itaatle öğle sıcağında koşmaya başlayınca bir süre sonra dayanamayarak fenalaşır. Bunun üzerine istifra ederek karnındaki herşeyi dışarı çıkarır. Böylelikle içindeki yılan da dışarı çıkmış olur. Adam, süvariye, sen benim canımı kurtardın ama neden baştan içimde bir yılan olduğunu söylemedin? diye sorunca, Süvari, içindeki kötülük yılanını bilseydin, korku ve endişeden sana teklif ettiğim şeylerin hiçbirini yapamaz, genç yaşta öldürdün, diye cevap verir. Bu hikayede, elindeki kamçı ve türlü yöntemlere karşısındakini terbiye eden süvari, nefsin kötülüklerinden müridini kurtarmak için çeşitli yöntemler tatbik eden mürşid olarak yorumlanmıştır. Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, çev. Şefik Can, C. I-II, İstanbul: Ötüken Neşriyat, s. 17.

¹²⁰⁰ “Şeriat erbabından olup da tamâmıyla farz, sünnet ve müstehaplara riâyet eden ve ahlâkını tasfiyeye çalışan kimseler, ancak nefsinin yedi mertebesinden olan mülhimeye kadar çıkabilirler. Mülhimeden yukarıki mertebelere mürşidsiz yükselmek kabil değildir. Böyle olmamış olsa, Hak yolunun sâlikleri varlarıyla yoklarıyla Allah yoluna düşerler miydi? Bunlar budala da sen mi akıllısın?” Rifâî, *Sohbetler*, s. 549

¹²⁰¹ Rifâî, *Mesnevî Şerhi Notları*, C. II, vr. 9a-9b.

¹²⁰² Yalçınkaya, a.g.t., s. 97.

¹²⁰³ Rifâî, *Mesnevî Şerhi Notları*, C. II, vr. 9b.

bir mürşid eşliğinde sülûkunu tamamlayarak irşad ehliyetini almış tecrübeli bir zât olmalıdır.

Şu halde hâkîkate ulaşacak olanlar kimlerdir? Rifâî'ye göre şerîati ve tarîkatı cem etmiş ve irşâda memûr olan bir mürşid elini tutmuş olan sâlikler hâkîkate erecektir. Şeyh, bu mânâyı ifâde etmek üzere, Niyâzî-i Mısırî (ö. 1105/1694)'nin "her mürşide el verme ki, yolunu sarpa uğratar/mürşidi kâmil olanın gâyet yolu âsân imiş" beyitlerine sıkça atıfta bulunur.¹²⁰⁴ Rifâî kâmil bir mürşidi bularak terbiyesine giren kimsenin bu irtibatın edebine riayet etmesi gereğine dikkat çekerek, müridin sahip olduğu, ilim ve makama iltifat etmeyerek, mutlaka şeyhten gelen feyze değer vermesi gerektiğini kaydeder. Rifâî, tahkik ehline göre bu meselenin izahını şu şekilde yapar: Müridin, şeyhinin huzurunda kendi aklı ile elde ettiği bilgiyi söylemesi edepsizlik, bildiğini unutup şeyhinin bildirdiği ile hareket etmesi ise bu yolun edebidir.¹²⁰⁵ Şeyh, sûfiler arasında yaygın olan ifadeyi, bu babda bir tür netice olarak dile getirmeyi de ihmal etmez. Müridin, şeyhin iradesi karşısındaki tavrı odur ki: "Gassâl önünde meyyit gibi ona teslim olmak gerektir."¹²⁰⁶ Ken'ân Rifâî'nin *Mesnevî* III. cilt şerhinde konuyla ilgili izahları büyük ölçüde mürşidsiz ve delilsiz hak yolunda ilerlemenin getirdiği zorluklar hakkındadır.¹²⁰⁷

Ken'ân Rifâî mürşidin gerekliliğine işaret ederken onun kemal ehli olması lüzumuna da dikkat çeker. Peki Rifâî'ye göre mürşid kimdir? Kâmil mürşidin vasıfları nelerdir? Rifâî'ye göre mürşid, vücûdunu ilâhi tecellîler yakmış olan kimsedir. Benliği ilâhî tecellîler ile yanmış olan bu kimse, fenâ makamına ermiş ve Hakk'ın tecellîsinde bâki olmuş bulunduğundan, kendisinden Allah tecellî eder. "Ey mazhar-ı mürşidde tecellî eden Allah!"¹²⁰⁸ mısraı, Rifâî'nin bu manayı ifade etmek üzere sıkça dile getirdiği bir ifadedir. Ona göre mürşid, fiziksel olarak bir beden ve vücûda sahip olsa

¹²⁰⁴ Rifâî, *Sohbetler*, s. 624, 382, 438.

¹²⁰⁵ Yalçınkaya, a.g.t., s. 237.

¹²⁰⁶ Rifâî, *Mesnevî Şerhi Notları*, C. II, vr. 11b-12a.

¹²⁰⁷ Ken'ân Rifâî, *Mesnevî* III. Cilt içerisinde yer alan, köylü ve şehirli hikayesinin şerhinde, köylüyü ziyaret için yola düşen şehirli ve ailesinin duçar olduğu halleri, klavuzsuz yola çıkmalarıyla ilişkilendirir: "Çünkü kendi kıyasları üzerine yola çıktılar. İşte klavuzsuz yola çıkanın hâli budur. İki günlük yol, yüz yıllık olur. Sen, kendi kafanla yola gidersen, başını çok taştan taş urursun. Senin kendi bildiğin bir zamân gelir ki seni boğar ve neticede maksûdu bulsalar ya, ne gezer! Binâenaleyh elbette bir sâlik, delile muhtaçtır. Delilsiz Kâbe'ye bile gidilmez. Bir delil lâzımdır. Ve üstâtsiz bir san'atı tutan kimse felek içre rûsvây olur. Demek ki bir kimse [27a] bilâ-üstâd ve delilsiz yolu bilemez. Ve bilâ-üstâd ve lâ-irşâd tarîk-i Hakka gidemez. Ve maksûd-ı bi'z-zâta kendisini îsâl edemez. Çünkü Cenâb-ı Hakk'ın nazarı bu yolda câri olmuştur." Yalçınkaya, a.g.t., ss. 179-180.

¹²⁰⁸ Rifâî, *Sohbetler*, s. 23, 162.

da, hakikatte kendi iradesi olmadığı için onun bir varlığı/vücûdu yoktur.¹²⁰⁹ Tıpkı bu zuhûr âleminin Hakk'ı gizleyen bir peçe olması ve “yarattığı varlıkların vücûduyla, tasarrufunu ve hükmünü” yürütmesi gibi mürşid de cemâlullahın peçesidir.¹²¹⁰ Allah kendisini arayan kuluna mürşid sûretinde tecellî ederek, onu çeşitli varlık derecelerinden geçip nihâyet insanlık mertebesine ereceği bir yola iletir. Sâlik bu sûretle nefsinden yola çıkarak aslına ulaşır.¹²¹¹ O halde kaybettiği hikmetin arayıcısı olan insan, hakîki bir mürşid bulmak suretiyle, yitirdiği hikmete kavuşacaktır.¹²¹²

Rifâî'ye göre kâmil mürşid, devrin Süleymanı gibidir. Her devrin kendine has bir hususiyeti ve ilmî yaklaşımı vardır. İrşadın tesiri açısından, gerçek bir mürşidin, devrinin meselelerini ve yaklaşımlarını hülâsaten bilmesi gereklidir:

“İrşâda memur olanlar için, sâdece manevî ilim kâfi değildir. Bir mürşid, bir mürebbî zamanın gidişine, maddî ve manevî hayâtına vâkîf değilse talebeleri ile nasıl anlaşılabilir? Sen bana ben mûsikî bilirim, diye, mûsikîden söz açtığın vakit ben sana bu meselenin esasları hakkında hiç değilse umûmî olarak bir şey söyleyemezsem hoşuna gider mi?”¹²¹³

Böyle bir kâmil mürşid insanı mânevî yolculuğunun çeşitli makamlarında karşılayacak ve onu içinde bulunduğu müşküllerden kurtaracaktır.¹²¹⁴ Ken'ân Rifâî'ye göre mânevî yolculuğun litaratürdeki ifâdesi olan tarîkat ve tarîkat dahilindeki ritüeller insanın kurtuluşu için yeterli değildir. Sâlik mürşide bağlılığın gereklerini yerine getirdiği ölçüde nefsin zorluklarından kurtulacaktır.

Rifâî'ye göre mürşid, rubûbiyet tecellîsidir.¹²¹⁵ İnsanın akıl ile halledemeyeceği birçok müşkil, mürşidler vasıtasıyla çözüme kavuşur.¹²¹⁶ Rifâî, bu dünyâda herkesin bir gidişi (sırat) olduğu ve buna hürmet etmek gerektiği kanaatindedir. Şu halde nebî ve mürşidlerin çağrısı ne yönedir? Şeyhe göre, Allah'ın rab ismi ile muttasıf olan mürşidler tıpkı peygamberler gibi, Hakk'ın Mudil isminden, Hâdi ismine davet etmekle

¹²⁰⁹ a.g.e., s. 23.

¹²¹⁰ a.g.e., s. 223.

¹²¹¹ a.g.e., s. 308.

¹²¹² a.g.e., s. 412.

¹²¹³ Rifâî'den nakille Ayverdi, Araz, “İlim Görüşü”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 216.

¹²¹⁴ Rifâî, *Sohbetler*, s. 546.

¹²¹⁵ a.g.e., s. 162.

¹²¹⁶ a.g.e., s. 172.

görevlidir. Her insanın, kendi zannına göre tuttuğu bir sırat/yol vardır. Mürşid, kişiyi mutlak hakikat olarak gördüğü bu yoldan, Allah tarafından bildirilen sırat-ı müstakime çağıran mürebbidir. Zira, sırat-ı müstakim, Hak tarafından bildirilmiş en hızlı ve güvenli yoldur. Bir derece daha açacak olursak, şeyhe göre her varlığın kendi ayan-ı sabitesinin merbut olduğu bir ilâhî isim/rab ve ilâhî ismi gerçekleştirme yolunda tuttuğu bir sırat vardır: “Fakat en doğru sırat, en doğru yol, ihdina’s-sırâta’l-müstakîmdeki mazhar-ı Muhammedî olan sırât-ı müstakim, yâni tevhîddir.”¹²¹⁷ Ken’ân Rifâî’nin konu ile ilgili izahlarından, her ne kadar terim olarak kullanmasa da, İbnü’l-Arâbî düşüncesindeki rabb-i hâs, vech-i hâs gibi vahdet-i vücûd düşüncesine ait kavramlara göndermeler yaptığı ve meseleyi bu kavramlar çerçevesinde ele aldığı anlaşılır.

Ken’ân Rifâî, kâmil mürşidin ayrıntılı bir portresini, Ahmed er-Rifâî’den nakille *Seyyid Ahmed er-Rifâî* adlı eserinde çizer. Rifâî, bu eserde, sûfî müelliflerce tespit edildiği şekliyle mürşidin temel özelliklerinden bahseder. Bu çerçevede mürşid emir ve nehiyleri hatırlatmada, tıpkı bir nebi gibi devrin vekili olarak tarif edilir: Yeni şariat getirmemekle birlikte, mürşid şeriatın tatbiki konusunda bir nebî gibi hizmet eder. Rifâî, kamil şeyhin, hastaların tedâvisine çalışan bir doktora benzetir. Şeyhin, müridin terbiyesine yönelik uygulamaları, bir doktorun hastasını tedaviye yönelik tatbikatı mesabesinde. Bu müdahale neticesinde, said olanların saâdeti artarken, şakî olanların da şekavetleri sönmeye yüz tutmaktadır. Rifâî’ye göre, gerçekte peygamber vârisi olmalarından dolayı, şeyhlerin yolu, bütün yolları toplayan “Tarîk-i Muhammedî”dir. Onlar, yalnızca temsilcisi oldukları tarîkat ile kayıtlı değillerdir. Hangi sûfî geleneğe bağlı bulunursa bulunsun, mürşidin kast ettiği ve istediği, sâlikleri yeteneklerine göre eğiterek, kavuşma makamından ibâret olan yakîn mertebesine yâni kâmil insan mertebesine eriştirmektedir. Rifâî’ye göre yol birdir. Şu halde mesele o yoldan Hakk’a vüsûlu temin edecek rehberi bulmaktır.¹²¹⁸

Ken’ân Rifâî, *Rehber-i Sâlikîn* adlı eserinde, mürşidin sahip olması gereken özellikleri şu şekilde özetler:

“Sâhib ve meshûb da, yani şeyh ve ihvân-ı mürid de bulunması iktizâ eden hal ve sıfât bir şeyh-i kâmil müteşerri’ mütedeyyin ve tarîkatın husûl ve erkân ve Âdâbına halvet ve celvetine ezkâr-ı esrâr u sülûkuna arif olmak lâzım geldiği gibi kavli fi’li hâli şeriata

¹²¹⁷ a.g.e., ss. 122-123.

¹²¹⁸ Rifâî, *Seyyid Ahmed Er-Rifâî*, ss. 167-168.

mütâbık kibirden ucubdan hakdeden, hasetten, kizibden ârî vesâis-i nefsâniyyeden hâlî, fukarâya meşâyıha ve gurebâya mütevâzi' ve hürmet sahibi olmalı tarîf-i sülûkde talâkat-ı lisâne malîk muhezzebûl ahlâk ve sözünde sabit, kalbine sahib ve hazret-i Resulullah sallallahu aleyhi vesselam Efendimize vâsıl olan icâze-i müteselsileye mâlik bulunmalıdır.”¹²¹⁹

Rifâî'nin tabiriyle Cenâb-ı Hak'ın memuru olan mürşid ve mürebbiler, sâliki kemâle, yani nefs-i sâfiye makamına ulaştırır.¹²²⁰ Peki mürşid bunu gerçekleştirirken ne gibi yöntemler kullanır? Rifâî'ye göre mürşidin irşadında esas olan öncelikle sevgi ve merhamettir. Şeyh müridine bir hekimin hastasına olan ilgi ve şefkati ile muamele de bulunmalı,¹²²¹ zikir telkini, sohbet ve riyâzet gibi yöntemleri kullanarak müridinin gelişimini takip etmelidir. Kamil şeyh, kalplerdeki putları kıran, ölü kalpleri ihyâ eden bir teshir kabiliyetine sahiptir. Bunu yaparken kullandığı en temel vesile, Allah muhabbetidir ki bu muhabbet, müridlere sohbet kanalıyla aktarılmaktadır.¹²²² Mürşid bu gibi yöntemlerle sâliki “îtirazdan teslîme, tedbîrden havâle etmeye, bilgisizlikten irfan sâhibi olmaya, uyuşukluktan ibâdete, büyükmekten alçak gönüllülüğe, budalalıktan güzel huya, düşmanlıktan barışık olmaya, insanlara eziyet vermekten onlara yarar sağlamak özelliklerine, gafletten korkuya naklettirir.”¹²²³ Ken'ân Rifâî'ye göre bunun gerçekleşmesi için şeyh ile müridin fiziksel olarak aynı mekânı paylaşmalarına gerek yoktur. Mürşid sırasında fizik alemde hiç görünmeden, yani mânevî feyz akışı ile talebelerini eğitme salâhiyetine de sahiptir.¹²²⁴

“Sûfilere göre Hak'tan gelen feyz Resûl-i Ekrem aracılığıyla velîlere, onlar aracılığıyla insanlara ulaştığından müridlerin feyz menbaı irşad makamındaki şeyhlerdir. Şeyhin doğrudan doğruya Hz. Peygamber vasıtasıyla Hak'tan aldığı feyze “feyz-i ilâhî”, silsile vasıtasıyla aldığı feyze “feyz-i isnâdî” denir. Müridin tarîkata girip şeyhten feyz ve irfan almasına “ahz-ı feyz” adı verilir.”¹²²⁵

¹²¹⁹ Ken'ân Rifâî, *Rehber-i Sâlikîn*, İstanbul, 1909, ss. 37-38.

¹²²⁰ Rifâî, *Sohbetler*, s. 551.

¹²²¹ a.g.e., ss. 463-464.

¹²²² Büyükaksoy, *Mesnevî Hatıraları*, ss. 41-42, 36, 53, 58.

¹²²³ Rifâî, *Seyyid Ahmed Er-Rifâî*, s. 176.

¹²²⁴ Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, s. 435

¹²²⁵ Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, s. 176.

Yukarıdaki izahları genel olarak özetleyecek olursak, Ken'ân Rifâî hemen bütün sûfiler gibi seyr ü sülûkta mürşidin gerekli olduğu görüşündedir. Rifâî eserlerinde kamil bir mürşidin sahip olması gereken özelliklerinden bahseder. Rifâî'nin, Osmanlı son döneminde tekke kurumu bünyesinde ortaya çıkan beşik şeyhliği meselesinden de bizar olduğu anlaşılır. Şeyh, genel anlamda sülûkta rehberin gerekliliğini savunurken, mânevî yolculuktan feyz alınabilmesi için mürşide teslimiyetin en önemli bir unsur olduğunu kaydeder.

3.4. Mürid ve Derviş

Mürid, sözlükte nefsinin dünya nimetlerinden alıkoyan, ibâdetlerle ilgilendiği için dünyâ hazlarından yüz çeviren anlamına gelir. Buna göre irâde, âdet ve alışkanlıkları terk etmek mânâsına gelirken, mürid ise âdet ve alışkanlıklarını terk eden, Hakk'ın irâdesine giren kişi anlamındadır. Tasavvuf klasiklerinde konu daha çok irâde kavramı ile ilişkisi açısından ele alınmış; bu bağlamda irâde ile mürid ve murâd kelimeleri arasındaki anlam yakınlığı üzerinde durulmuştur.¹²²⁶ Mürid, çoğunlukla irâdesiyle nefsinin arzularını terkeden ve kendini Hakk'a veren kişi olarak tanımlanmaktadır. Sûfî müellifler eserlerinde mürid ve müridin adabı konusuna yer vermiştir.¹²²⁷ Tarîkatların yaygınlaşması ve tekke kurumunun önem kazanması, şeyh-mürid ilişkisinin daha düzenli ve disiplinli hâle gelmesine vesîle olmuş, bu tarihten sonra müridin adabına yönelik müstakil eserler kaleme alınmıştır.¹²²⁸ Müridlerin âdâbı konusu en ayrıntılı bir şekilde Ebü'n-Necîb Abdülkahir es-Sühreverdî (ö. 563/1167) tarafından kaleme alınan *Âdâbü'l-Müridin* ve Şihabüddin es-Sühreverdî'nin '*Avârifü'l-Ma'ârif*' adlı eserlerinde

¹²²⁶ Süleyman Uludağ, "Mürid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 32, ss. 47-49

¹²²⁷ El-Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2014, s. 200, vd. Yapan ve yaptıran O'dur. O'nun yaptığı bir şeyin sebepli olması gerekmez. Her şeyin illeti ve sebebi O'nun yapıcılığıdır. Şu hâlde müridi murâd; murâdı mürid olarak görmek doğru bir bakış açısidir; el-Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, s. 589vd; el-Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 485

¹²²⁸ Konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Uludağ, a.g.m., s. 47 vd.

işlenmiş olup¹²²⁹ bu bahiste öne çıkan husus müridin herkesle içinde bulunduğu hâle göre ve lâıyk olduğu şekilde sohbet etmesidir.¹²³⁰

Ken'ân Rifâî, sâliğin hakikat yolunda ilerlerken, kendisine rehberlik eden mürşidiyle irtibatına önem verir ve eserlerinde müridin adabı ile ilgili bahisleri ayrıntılı olarak yer verir. Bununla birlikte, Rifâî'nin eserlerinde genel anlamda müridin vasıfları ile ilgili bazı tespitlerde bulunduğu da görülür. Söz konusu tespitlerden birkaçını buraya kaydedelim: Şeyhe göre, mürid ilk zamanlarında, nefsinin arzuları ile sülûkun icapları arasında mütereddiddir. Başlangıç zamanının zorlukları ile hemhâl olan müridin, bu zorlukları aşabilmek için mürşidinden iltifat ve ikrâm görmeye ihtiyacı vardır. Kendi içlerinde dereceleri olan müridler, sülûkte ulaştıkları makama göre farklı isimler almaktadır. Bunlar içerisinde muhib, tasavvuf yoluna yeni intisab etmiş kimseye denir. Bu bakımdan muhib, henüz kötü huylarından vazgeçmeye hazır değilse de, mal bezletmek suretiyle mürşidine ve ihvanına hizmet eder.¹²³¹ Mürid ise tüm varlığıyla sülûka giren kimseye denir. Şeyhin deyişiyle “müride gelince, o hem canını hem malını harcayandır.”¹²³² Kâmil insan aczini bilen böyle bir müride iltifat etmekte, onun etrafına mânevî bir ismet ve himâye halkası çizerek onun her türlü tehlikeden korumaktadır.¹²³³

Ken'ân Rifâî'ye göre mürid, şeriatın gerek zâhirî gerekse bâtînî edebine riâyet etmesi gerektiği gibi, ayrıca tarîkatın kendine has edebini de benimsemesi gereklidir. Bu nedenle henüz âşık mertebesini bulmamış, dolayısıyla da beşer gözüyle mürşidini değerlendirme ihtimâli olan mübtedilerin, mürşidin huzûrunda fazlaca bulunmaları tehlikelidir. Mübtediler henüz hamlık mertebelerini geçmediklerinden, mürşidlerinde gördükleri beşeri haller ile hayallerindeki mürşid kimi zaman birbiriyle tenakuz arzeder. Şeyh böyle durumlarda müridlerin hüsn-ü zan üzere bulunmalarının iç karışıklığını önleyeceğini belirtir. Ken'ân Rifâî mürşid huzurunda kötü zanda bulunan müridin,

¹²²⁹ Abdülkahir es-Sühreverdî, *Dervişliğin Âdabı*, çev. Hamîde Ulupınar, İstanbul, y.y., 2010, ss. 510-524; Müridin şeyhi ve ihvanı ile sohbeti hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Es-Sühreverdî, *‘Avârifü'l-ma'ârif*, ed. Abdühalim Mahmûd, Mahmut b. el-Şerif, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1991, ss. 206-217, 217-223, 236-241.

¹²³⁰ Mürşid ve din büyüklerine saygı ve muhabbet, onlara hizmetle olur. Arkadaşlarla olan sohbetin gereği ise; neşeli olmak,-şeriata uygun konularda-onlara uymak ve vakti birlikte geçirmektir. Üstatlarla sohbet ise onların emir ve yasaklarına uymakla olur. Es-Sühreverdî, üstadlarla sohbetin onlara hizmetle olduğuna vurgu yapar ve “İşin aslına bakılırsa hizmet vardır, sohbet yoktur.” der. Abdülkahir es-Sühreverdî, *Dervişliğin Adabı*, s. 67.

¹²³¹ Rifâî, *Sohbetler*, ss. 205-206.

¹²³² a.g.e., s. 209

¹²³³ a.g.e., ss. 267-268.

“şeriatça kâfir olmasa da, tarikat kâfiri” olacağını belirtir.¹²³⁴ Öte yandan aşıklar ve seyrinde ileri derecelere ulaşanlar için ise huzurda bulunma müddeti ile ilgili böyle bir sınırlama yoktur. Onlar vaktiyle hocalarının her türlü cefâ, imtihân ve mekrinden geçmiş olduklarından bu hususta daha serbestlerdir: “Her çeşit muâmele ve imtihana mâruz kalmış olduğundan, mürşidin bir beşerî tarafı olmasını tabî bulur.”¹²³⁵ Ken’ân Rifâi gerçek müridleri, asr-ı saâdetde daima Hz. Peygamber’in yanında bulunan ashâb-ı suffe’ye benzetir. Sâdık müridler, mürşidlerinin etrafında halkalanarak, her hal ve işlerinde mürşidlerine tutunup onun ahlâkını benimseyenlerdir. Şeyhe göre bu sadık müridler her an mürşidlerinin mânevî huzûrunda bulduklarını idrak ettikleri, visâl ve firâk ateşi ile yarıp tutuştukları için vuslat ile ayrılık onlarda tesir uyandırmaz. Bu vasıflara sahip olan müridler her an Allah’ın yeni bir tecellîsi ile buluştukları için seyirleri de daimidir.¹²³⁶

Ken’ân Rifâi’ye göre her mürşid, müridinden öncelikle temizlenmiş bir gönül ister: Sülûkun, gurbet, sohbet, riyâzât ve çile gibi türlü derecelerinden geçen bir mürid, bu yöntemle gönül safiyetine ulaşacaktır. Mürşidin sevdiği mürid de aslında budur. Zira şeyh kendisinden tecellî eden manayı aksettiren ve gösterdiği yolda giden müridleri sever.¹²³⁷ Kâmil mürşidin talebelerinden beklentisi iyi huy ve davranışlarla ebedî saâdet yolunda olmalarıdır. Ken’ân Rifâi mürşidin gösterdiği yoldan yürümediği halde, tekrar onun kapısına gelen müridin hâlini, değirmene buğdaysız gelen kimsenin durumuna benzetir. Mürşidin istediği, müridlerini tekamül yolunda görmektir. “Lâkin söz dinlemek şarttır.”¹²³⁸ Hekim sözü dinleyen hastanın günden güne şifâ bulması gibi, mürşidine teslim olarak onun tavsiyelerine uyan müridin de günden güne nefsanî hastalıklarından ve ağırlıklarından kurtulması mümkündür.

Ken’ân Rifâi’ye göre müridin mânevî yolculuğunun devamı, mürşide olan bağlılığın tâbidir.¹²³⁹ Bu yolda kendi kendine çalışmak maksada vasıl olmak için yeterli değildir. Şeyh bu konuda son derece açıktır. Bir şiirinde bu yaklaşımını “kendi kendine çalışmak, vâsıl etmez maksada/ Mürşid-i kâmilsiz olmaz bu hakikat, bilmeli!”

¹²³⁴ a.g.e., s. 25.

¹²³⁵ a.g.e., s. 25.

¹²³⁶ a.g.e., ss. 205-206.

¹²³⁷ a.g.e., s. 617.

¹²³⁸ a.g.e., s. 627.

¹²³⁹ Rifâi, *Seyyid Ahmed Er-Rifâi*, s. 65.

beyitiyle ifade eder.¹²⁴⁰ Nefsin kötü ahlâkının başının kesilmesi, Rifâî'nin deyimiyle ancak seyf-i zikir/zikir kılıcı ile mümkündür. Rifâî burada zikrin, nefis terbiyesi üzerindeki etkin rolünü, kılıç örneği ile betimler. Zikrin fayda sağlaması ise, yine mürşidin telkiniyle yapılması halinde kendisini gösterecektir.¹²⁴¹ Sâlik kendi bildiğini terkedip nefsinin mürşidinin önüne koyduğu taktirde Hakk'a vâsıl olacaktır.¹²⁴² Mürşid-i kâmilî bulan kimsenin sadakatle ona teslim olması ve bildiklerinden geçerek hocasının ilmüne talib olması gereklidir.¹²⁴³ Fakat bunun için, mürşidin Hak olduğuna¹²⁴⁴ yani şeyhin Hak tecellîsi için bir mazhar olduğuna inanmalıdır.¹²⁴⁵ Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere Ken'ân Rifâî müridin bir mürşid rehberliğine kavuştuktan sonra bu nimetin kıymetini bilmesi hususunda son derece önem verir. Ona göre sâlikin mânevî derecelere yükselmesi mürşidine gösterdiği hürmet ile doğrudan ilişkilidir.

Ken'ân Rifâî'nin müridleri, ortaya koydukları iradeye göre mürid, muhib ve murad şeklindeki derecelendirirken, es-Serrac'ın *el-Lüma*'sında ortaya koyduğu yaklaşımı benimser. Buna göre hakikat talipleri içerisinde mürid adını alan kimse, mürşid ya da şeyhine kendi iradesini tam manası ile teslim edebilen kimsedir. Sülûka ilerlemenin esası teslimiyettir: Sâlik teslimiyeti nisbetinde ilerleyecektir. Ken'ân Rifâî, bundan sonra inceleyeceğimiz derviş ve dervişlik meselesini ise daha çok bir mürşidin terbiyesine teslim olarak sulûka koyulmuş dervişin terbiye sürecindeki merhaleleri ya da pratik konuları açısından değerlendirdiği görülecektir.

Derviş Farsça kökenli bir kelime olup esasen muhtaç, yoksul, dilenci gibi anlamlara gelir. Tasavvuf literatüründe ise tarîkâta girip bir şeyhe bağlanan, onun izinden Hak yolunda yürüyüp nefsini ıslâh eden, varlık iddiâsından geçip Allah'ın birliğini bütün kâinatta görerek kendini Hakk'a ve onun yarattıklarına adayan kimse

¹²⁴⁰ “Kendi kendine çalışmak, vâsıl etmez maksada/Mürşid-i kâmilî olmaz bu hakikat, bilmeli!” Rifâî, *Îlâhiyât-ı Ken'ân*, s. 161.

¹²⁴¹ “Fenâ ahlâk, fakat bunlarla yalnız ortadan kalkmaz/Buna seyf-i zikir lâzım, bu da mürşidsiz hiç olmaz!” a.g.e., s. 163.

¹²⁴² “Senin bildiklerinle hiç vusûl mümkün değil Hakk'a!/Boyun ver mürşide, vuslat dilersen Hazret-i Hakk'a!” a.g.e., s. 164.

¹²⁴³ “Bulursan mürşid-i kâmil/Heman maksûdu buldun bil!/ Sadâkatle gerek teslim/Ne bildinse gönülden sil”, a.g.e., s. 131

¹²⁴⁴ “Mürşidi Hak bilmeyen bulmaz murâd/Fez-i Hak'tan olmaz aslâ bermurâd, a.g.e., s. 56.

¹²⁴⁵ Rifâî'nin geç dönem mürid ya da muhiblerinden olan Safiye Erol, şeyhin mürşidliğini değerlendirdiği yazısında, bir mürşide tabi olmanın, XX. asrın temel meselelerinden biri olan ferdiyetçilik/bireycilik anlayışının olumsuz tesirlerinden insanı kurtaran önemli bir geleneksel unsur olduğundan bahseder. Asrın en büyük meselelerinden, özgürlük ve hak elbisesi altına gizlenmiş bir gulbayani olan ferdiyetçiliğin esâretinden bizi kurtararak mürşide/ve ona inkıyadın kıymetini bilmeli ve şükür etmelidir.

olarak tarif edilir. Makbûl dervişin bir lokma bir hırkaya kanaat edecek kadar geniş gönüllü olduğu, kimseye bâr olmadığı, bilakis herkese yâr ve yardımcı olduğu, haksızlıklara göğüs gerdiği söylenmiştir. Derviş, tatlı dilli güler yüzlü, sevgi doludur. Elini dilini haramdan koruyan, her daim hayır işlerine koşan ve fedâkarlığı ile temayüz eden bir kimsedir.¹²⁴⁶

Ken'ân Rifâî genel anlamda derviş konusunu eserlerinde farklı yönleriye alırken, *Seyyid Ahmed er-Rifâî* ve *Rehber-i Sâlikîn* adlı eserlerinde ise Rifâî dervişinin seyr ü sülûku hakkında ayrıntılı olarak bilgi verir.¹²⁴⁷ Öncelikle belirtilmelidir ki Ken'ân Rifâî derviş ve dervişlikten bahsederken konuyu daha çok bir sâlikin sülûkunda karşılaştığı somut meseleler ve bunlara karşı takındığı/takınması gereken pratik tavırlardan açısından inceler. Rifâî mürid ve onunla ilişkili konuları ise sülûkun teorik meseleleri dahilinde ele alır.

Ken'ân Rifâî Osmanlı Devleti'nin son döneminde yaşamış bir mutasavvıf olarak, tekke kurumunun ve derviş figürünün yıpranmış yahut yıpratılmış olduğunun farkındadır.¹²⁴⁸ Konuyla ilgili izahlarında derviş tipinin son asırda kendisiyle özdeşleştirildiği tembellik, miskinlik ve fakirlik gibi meselelere göndermeler yaptığı gibi bir taraftan ideal derviş portresini de ortaya koyduğu görülür. Rifâî'ye göre dervişlerin vurgu yaptığı fakr kavramı, maddî yoksulluk anlamına gelmez. Bir lokma bir hırka ile ifâde edilmek isten, rızâ ve teslimiyettir. Dervişlik Hakk'ın güç ve kuvveti karşısında yokluğunu idrak etmektir. Böyle bir kimsenin Allah'ın kendisine lütfettiği nimetlerden helâlden istifâde ederek yiyip içmesi, güzel giyinip gezmesi onun dervişliğine mâni değildir. “O yediğin yemeklerle bu rızâ lokmasını bulduktan ve giydiğin elbiseler içinde yokluk hırkası ile olduktan sonra niçin bunlardan vazgeçersin? Elverir ki onlarda da Hakk'ın tecellîsini göresin.”¹²⁴⁹ Yukarıdaki ifâdeden de anlaşıldığı üzere Rifâî'ye göre dervişlik, bir şey giymek ya da bir şeyi terk etmekle doğrudan irtibatlı değildir. Onun nazarında dervişlik, bir idrak derecesine erişmekle özdeştir. Bu idrakin başı ve sonu yokluğunu bilmek kendi güç ve kuvvetinin Hakk'tan geldiği gerçeğini teslim etmektir.

¹²⁴⁶ Tahsin Yazıcı, “Derviş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 1998, C. 9 ss. 188-190.

¹²⁴⁷ Rifâî tarîkinde dervişliğe kabul usulü için bkz. Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, ss. 206-209.

¹²⁴⁸ Tarihi süreç içerisinde, bilhassa Osmanlı toplumunda mühim bir rol oynamış olan derviş figürü hakkında değerlendirmeleri için bkz. Cemal Kafadar, *Kim Varmış Biz Burada Yoğ İken, Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun*, İstanbul: Metis Yayınları, 2009, ss. 39-73.

¹²⁴⁹ Rifâî, “Sohbetler”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 429.

Ken'ân Rifâî'ye göre, dervişliğin esaslarından olan fakr, yanlış anlaşıldığı için, sosyal hayatın içinde üstü başı perişan, derbeder tiplerle karşılaşmaktadır. Bunun neticesinde, dervişliği tekkede bağırarak zikretmek, hoplayıp zıplamak ya da tespihi elinde gezdirmekle özdeşletiren bir anlayış ortaya çıkmıştır. Bu anlayış dervişliği zâhirî unsurlarla tanımlamak yani işi yalnızca şekli manada ele alıp özüne vakıf olamamaktan kaynaklanmaktadır. Oysa Ken'ân Rifâî'ye göre tekke, gönül makamını temsil eden bir kurum olarak, maddî-mânevî nezaheti telkin eder, etmelidir. Derviş, mânevî anlamda kalp kabını temiz tuttuğu gibi, organlarını da şariate uygun olan taharetle temizlemeye özen göstermelidir.¹²⁵⁰ Bununla birlikte şariate aykırı davranmadığı sürece, bir derviş kılık kıyâfeti, zâhirî unsurlarına bakarak kınamak, gittiği yola söz söylemekten sakınmalıdır. Rifâî, bu durumu tenkid eden kimsenin, ilâhî yoldan uzaklaşmasına sebep olabileceğini kaydeder.¹²⁵¹

Ken'ân Rifâî'ye göre dünyâya gelmekten maksat, hakikatleri bilmek için çalışmak ve bu vasıtayla hemcinsimize hizmet etmektir. Derviş bu hizmette en gayretli olandır. Şu halde dervişliği yalnız dinin ritüellerini yerine getirmek, evrâd ve ezkârı yüksek sesle tekrar etmektен ibâret görenler, işin az çok kabuğunda kalanlardır:

“Nerede dervişlik, kendine niye bühtân ediyorsun? Dervişlik insanlık ve ahlâk demektir. İnsanın insanlığına lâzım olan irfândır. Yoksa makinelerin çıkarabileceği gibi ses çıkarmak değil. Çünkü hiçbir şey yoktur ki ilâhî tesbîh ve tahmîd etmesin. Sen ki mertebe-i beşeriyettesin. İnsan olarak zuhûr etmişsin. Sâir hayvânât gibi bilmeyerek değil, bilerek söylemek lâzımdır. “لا اله الا الله” demek ne demektir. Onun ma'nâsını bileceksin. Hayvan, cemâd bilemez, fakat sen bileceksin. Ki sen hiçsin. Var ve mevcûd olan ancak Allah Zülcelâl'dir.”¹²⁵²

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere, şeyhe göre dervişlik esâsen, ahlâkı güzelleştirmek ve bu suretle insanlık derecesini bulmaktır. Bu da yalnızca tekke de olmaz. Dervişlik kalben mâsivâyı bırakıp Allâh'ı bir bilmektir. Yoksa eline tesbihi alıp köşeye çekilmek değildir. Kalbine Allah'tan başka bir endişe ve zevk koymamaktır.¹²⁵³ Rûhun tasfiyesi ve cismânî hırslardan kurtulması için her vakit uyanık olmak ve

¹²⁵⁰ Rifâî, *Sohbetler*, s. 151.

¹²⁵¹ Rifâî, *Seyyid Ahmed Er-Rifâî*, s. 151.

¹²⁵² Yalçınkaya, a.g.t., s. 201.

¹²⁵³ Rifâî, *Sohbetler*, s. 588.

tekamül için gayret etmektir.¹²⁵⁴ Bu izahlardan anlaşılacağı üzere, Ken'ân Rifâî, içinde bulunduğu dönemde tekke kurumuna ve derviş figürüne karşı devam eden olumsuz tutumdan rahatsızdır. Asırlar içerisinde hantallaşan bu müesseseye ve karakterin kökenlerine ircâ edilebilmesi için, derviş figürünün derûni vasfilarına vurgu yapmaktadır. Bunu yaparken her ne kadar yıpranmış olduğunu düşünse de, tekke ve derviş hayâtının zâhirî unsurlarından hareketle onların mânevî ve fikrî kökenlerine dikkat çeker.

Ken'ân Rifâî'nin, dervişleri vasfederken en çok kullandığı ifadelerden biri yokluktur.¹²⁵⁵ Dervişlik yokluktur. Ama yokluktan kasıt, aç kalıp örtüsüz gezmek değildir: Dervişlikten maksat nefinden fenâ bulmak, yokluğu ölçüsünde Hak ile bekâya erişmektir.¹²⁵⁶ Yokluk ve aczini bilmek demek olan dervişlik, nefsinin arzularından peyderpey fâni olmakla gerçekleşir ve buna muvaffak olan da insanlık derecesine ermiş olur. Rifâî'ye göre dervişlik irfân demektir ki o da tevhidin hakikatine ermek yani Allah'tan gayri mevcûd olmadığını bilmektir.¹²⁵⁷ Dünyâya böyle bir nazarla bakmak, Rifâî'ye göre ona edep ile bakmaktır.¹²⁵⁸ Öyle ki derviş her yerde Allah ile berâber olup her işittiğinin Hak'tan olduğunu idrak ettiği taktirde, *fenâ fillah* derecesine erişecektir.¹²⁵⁹ Dervişin bu edep haline eriştiğinin en açık işareti her şeye ibret ve

¹²⁵⁴ Rifâî'ye göre dervişliğin tembellikle işi yoktur. Dervişlik, işe yaramazlık olmayıp bilakis her hususta çalışmak ve insanlığa hizmet etmektir. Bunun esâsı da, insanların en hayırlısı, insanlara en faydalı olandır. İnsan bu dereceye erebilmek için önce nefsini islah için çalışmalı, ahlâkını ve bakışını düzetmeli, Allah'tan başka fâil görmemelidir. Böyle yapan dervişten, itiraz, dedikodu kalkar ve çevresine hizmete ehliyet kazanır. İnsanlar böyle bir kimseden maddî mânevî beslenirler. Bunlara çalışmayarak, tarikat ve devşlik yolunu muayyen vakitlerde tekkeye gelerek, orada –zikir maksadlı– bağırarak zannedenler yanılmaktadır. İşin bir cephesi olsa da yeterli değildir. Dervişlik esasen yalnızca tekke ile ilgili olmayıp tekke içinde ve dışında insana Hakk'ı sevmek ve halka hizmet etmekle ilgilidir. a.g.e., ss. 492-493.

¹²⁵⁵ Ken'ân Rifâî'nin eserlerinde sıkça geçen yokluk kavramının kaynağı, Ahmed er-Rifâî'nin tasavvuf anlayışında ve eserlerinde merkezi bir öneme sahip olan tevazu kavramı ile ilişkilidir. Rifâîliğin temel prensiplerinden birini bu anlayış teşkil eder. Ahmed er-Rifâî tevâzusu ile tanınmış bir mutasavvıftır. Eserlerinde hiçlik, tevâzu, zül ve meskenet kavramları sıkça geçer. Şeyhin mütevaziliğini öne çıkaran menkıbeleri de şöhret bulmuştur. bkz. Ahmed er-Rifâî, *Onların Âlemi*, çev. Meral Şentürk, Hatice Şentürk, İstanbul: Altınoluk Yayınları, 2012, ss. 253, 257-259; er-Rifâî, *Delillerle Mârifet Yolu*, ss. 52-54; el-Kâzerûnî, a.g.e., ss. 63-77; Rifâîyye tarikatının esasları için bkz. es-Samarrâî, a.g.e., ss. 77-83.

¹²⁵⁶ Ancak Ken'ân Rifâî'ye göre yokluğun yani fenâ bulmanın da dereceleri vardır. Fenâ hâline birden eren olduğu gibi zamanla bu dereceyi bulanlar da vardır. Tâmmâmen fâni olmak, kişinin kendinden eser kalmaması mürşidin huy ve ahlâkı ile donanmasıdır. Sâlik o derece hocasıyla ayniyet kesbeder ki ona bakan mürşidini, mürşide bakan müridini görür. Konu ile ilgili izahları için bkz. Rifâî, "Sohbetler", a.g.e., ss. 243-244.

¹²⁵⁷ a.g.e., s. 612.

¹²⁵⁸ a.g.e., s. 613.

¹²⁵⁹ a.g.e., s. 214.

hürmet nazarıyla bakmasıdır.¹²⁶⁰ Burada Ken'ân Rifâî'nin edep ile kişinin kendi bakışını düzeltmesi gereğine işaret ettiği anlaşılmaktadır. Derviş bakışını tedip ederek, kesret gözüyle değil tevhid gözüyle çevresine baktığında bakışını güzelleştirmiş ve bu suretle dervişe lazım olan edebi hal edinmiş olur. Söz konusu nazar onu eşyâya karşı hürmete ve etrafını incitmeden yaşamaya sevkedecektir: O kimseyi kınamaz incitecek bir söz söylemez.¹²⁶¹ Derviş Allah'tan başka bir fâil olmadığını bilir. Esâsen lâilâhe illallah demek Allah'ın bütün isimlerini tasdik etmekle mümkündür. Allah'ın isimleri de birbirine zıt olduğundan, şehâdet âleminde birbirine ters gibi görünen şeylerin de hakikatte bir olduğunu tasdik etmek suretiyle derviş Allah'a imanını ikrar etmiş olur.¹²⁶²

Rifâî'ye göre derviş sahip olduğu vasıfların kıymetini bilmelidir. Dervişlik hayâtı ile elde edilen huzurun devâmı, sâlikin sürekli uyanık bulunarak tekâmül etme şartına bağlıdır. Buna göre, bir dervişin sakınması gereken şeyler olduğu gibi, devam ettiği halde, sülûkunda ona hız kazandıracak bazı temrinler de vardır. Derviş her durumda kemâlâtını arttırmaya çalışmalıdır ki olgunluk Allah'ın irâdesine ittiba ve rızâsını aramaktan ibarettir.¹²⁶³ Dervişin, ayna mesabesinde olan kalbinin paslanmaması halk içinde fazlaca bulunmaktan kaçınması gereklidir. Tekâmül yolunda olan derviş etkiye açık olduğu için nefisini dünyanın yıpratıcı tesirinden koruması icab eder. Böyle bir korunmuşluk içinde devam ederse aynası cilalanır ve orada gayb âleminin gizlilikleri görülmeye başlar. Yine aynı gâyeye matuf olarak dervişin dilini Hak'tan gayrı şeyleri telaffuz etmekten sakınması, güzellikle susması, sorulmadıkça konuşmaması, sorulduğu taktirde dahi cevapta acele etmeyip düşünerek ve güzelce cevap vermesi icab eder. Kendisinden çok bileni görünce de, ondan yararlanmak için susup dinlemeli ve edep üzere bulunmalıdır.¹²⁶⁴ Dervişlik aşırı dünya zevklerinden ve dünya hırslarından perhiz etme yoludur.¹²⁶⁵ Bütün bunlar dikkate alındığında, dervişin Allah yolunda feda ettiği şeyin mal mülk değil, fakat bizzat kendi nefsi olduğu anlaşılmaktadır.¹²⁶⁶

Dervişin şeyhine duyduğu bu bağlılık ve hizmetin anlamı nedir? Ken'ân Rifâî bu sorunun cevabını bir beyitinde özlü bir şekilde ifade eder: “Kulluğu mü'minlerin bir ulu

¹²⁶⁰ Rifâî, “Sohbetler”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, Ayverdi, Araz, Erol, Huri, a.g.e., s. 467.

¹²⁶¹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 319.

¹²⁶² a.g.e., ss. 509-510.

¹²⁶³ Rifâî, *Seyyid Ahmed Er-Rifâî*, s. 40.

¹²⁶⁴ a.g.e., s. 54.

¹²⁶⁵ Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, s. 113.

¹²⁶⁶ a.g.e., s. 324.

Sübhân'adır/Hizmeti dervişlerin er olan insânadır."¹²⁶⁷ Buna göre derviş kulluğunu Allah'a arz etmek, Hakk'a davet için çalışan mürşidine de bu yolda destek olmaktadır.

Dervişlik Hak'la işgal etmek anlamında mânevî bir iştir ve maddî işlere engel değildir. İnsan ne kadar kesîf mevzuların içinde olsa ve şeyhinden uzakta bulunsa da, onunla mânevî irtibatı devam ettiği sürece ilerlemeye devam edecektir.¹²⁶⁸ Burada Ken'ân Rifâî'nin dervişle ilgili tespitlerinden dervişin şahsında tekâmül yolunda gayret gösteren bir müridin portresini çizdiği söylenebilir. Derviş şeyhi tarafından defalarca imtihan edildiği ve bu imtihanlardan başarıyla çıktığı halde, onun hali hazırda Allah'a giden yolda ulaşması gereken mertebeler vardır. Dikkatli okunursa belki derviş figürünün bekâ billâha ermiş ve Hakk'ın muradı olan ermiş için de kullanıldığı görülebilir. Derviş sırasında Hakk'la beraber, Hakk'ın bir isminden diğerine seferde olan ehlullah da olabilir. O halde Rifâî'ye göre derviş kimdir? sorusuna, mürşidine ve halka hizmet etmek suretiyle devamlı bir tekâmül içinde olan kimsedir şeklinde cevap vermek mümkündür.

Rifâî'nin ortaya koyduğu derviş portresi, üstü başı dağınık ve şeri konularda ihmalkar davranan ve bu davranışları nedeniyle kınanan bir kimse değildir. Onun ortaya koyduğu derviş tipi, ahlâki açıdan hemen bütün kemal vasıflarını giyinmiş ya da bunları elde etme gayretinde olan bir kişidir. Hatta Rifâî'nin bu tabloyu çizerken biraz da bahsi geçen derviş karakterine, tarihteki itibarını yeniden kazandırmak gayreti içinde olduğu söylenebilir. Yukarıdaki izahlarından anlaşıldığı üzere Ken'ân Rifâî, materyalizm, pozitivizmin ve bireyseliğin hakim olduğu XX. yüzyılın ilk çeyreğinde, toplumun ihtiyacı olan insan modelinin geleneğimizdeki bu derviş karakterinde aranması gerektiği kanaatinde dir.

3.5. Tövbe

Arapça tevb kökünden gelen tevbe kelimesi, geri dönmek, rucû etmek, dönüş yapmak gibi anlamlara gelir. Tövbenin, günahı terk etme, pişmanlık duyma, bir daha tekrar etmeme niyetini taşıma ve sonrasında hayır işlerine yönelerek telafisine çalışma

¹²⁶⁷ Rifâî, *Îlâhiyât-ı Ken'ân*, s. 136.

¹²⁶⁸ Rifâî, *Sohbetler*, s. 305.

gibi şartları olduğu söylenmiştir. Dinî bir terim olarak ise beğenilmeyen, yerilmiş şeyleri bırakarak hayırlı ve güzel olan işlere yönelmektir.¹²⁶⁹

Kur'ân'da müminler yaptıkları hatalardan bütünüyle tövbe etmeye davet edilir. Birçok ayette, tövbe ettikten sonra durumlarını düzelterek Allah'ın kitabına ve dinine sarılanların kurtulacağı, tövbe ederek temizlenen böyle kullarına karşı da Allah'ın muhabbet duyduğu ifade edilir.¹²⁷⁰ Hz. Peygamber (s.a.s.) ise, hakiki tövbenin şartının pişmanlık olduğunu kaydederek, konu ile ilgili son derece önemli bir prensibe dikkat çeker.

Tasavvufî bir kavram olarak tövbe, kişinin düşkün olduğu bir şeyden Allah'a dönmesi anlamında kullanılmış, küfürden imana, kötü ahlâktan güzel ahlâka, mâsivâdan Allah'a rücû etmek, genel anlamda tövbe kapsamında değerlendirilmiştir. El-Kuşeyrî'ye göre tövbe, şeriatın yerdığı şeyden övdüğü şeye yönelmektir.¹²⁷¹ Tövbe, rızâ ile neticelenen tasavvufî makamların ilki olarak kabul edilmiş ve diğer derecelere ulaşmak için bir başlangıç olması sebebiyle tövbe konusuna özel bir önem verilmiştir. Sûfî müellifler eserlerinde mutasavvıfların tövbe ile ilgili görüşlerine yer vererek, bu bağlamda tövbenin mahiyeti, çeşitleri, dereceleri, sıhhat şartları, tövbe pişmanlık ilişkisi ve tövbe psikolojisi gibi konulara değinmişlerdir.¹²⁷² Sûfiler, işlenen günahı hatırd tutma ya da unutma hallerinden hangisinin tövbenin sıhhati açısından daha yararlı olacağı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye (ö.283/896) göre, tövbe günahını unutmamak anlamına gelirken Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre tövbe, günahı unutmamak ve ilerlemeye devam etmektir.¹²⁷³

Ken'ân Rifâî'ye göre tövbe "sâlikin kendi irâdesiyle dâr-ı gurûrdan dâr-ı sürûra teveccüh edip Cenâb-ı Hakk'a rücû etmesi"dir. Rücû yani dönüş kişinin işlediği günahlardan, hayırlı ve güzel işlere doğrudur. Rifâî'ye göre günah ise kul ile Allah arasında hicâb olan her türlü dünyâ ve âhiret mertebesidir. Şeyhin burada kelimenin Arap dilindeki karşılığı olan rücû kelimesinin sözlük anlamından yola çıkarak bir tövbe

¹²⁶⁹ Ragıb el-İsfahânî, "Tevbe", *Müfredât, Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yayınları, 2007, s. 278.

¹²⁷⁰ Nisa, 4/146; Mâide, 5/39; Nûr 24/31.

¹²⁷¹ El-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 285.

¹²⁷² Es-Serrâc et-Tûsi, *el-Luma'*, ed. Abdülhalim Mahmûd Kahire: Dâre'l-Kutub el-Hâdise, 1960, ss. 68-69; Ebu Bekir Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, haz. Abdürrezzak Tek, Bursa: Bursa Akademi, 2016, s. 110; el-Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ed. Abdülhalim Mahmûd, Tâhâ Abdülkâdir Sürûr, Kahire: Müessesetü Dâri-ş-Şab, 1989, ss. 285-289; el-Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 356-362; el-Gazzâlî Ebû Hamid, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, ed. Ebu'l-Fazl İraki, Beyrut: Dâru'l-İbni Hazm, 2005, C. IV, ss. 1335-1398.

¹²⁷³ Es-Serrâc, *el-Luma'*, s. 68. El-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 283.

tanımı yaptığı görülür ki bu yaklaşımın ilk örnekleri *er-Risâle*'de yer alır. Nitekim el-Kuşeyrî tövbe kelimesinin dönme anlamına dikkat çekerek, tövbeyi şeriatın verdiği şeyden övdüğü şeye dönmek şeklinde tarif eder. Rifâî bu tarifi biraz daha açarak, tövbeyi her türlü hatanın sebebi olan dünyaya değer verme halinden, selamet sebebi olan Allah Teâlâ'ya yönelme şeklinde tarif etmiştir. Ancak burada öncelikli şart, kişinin tövbe ederken bir daha işlediği günaha dönmeme niyeti taşımasıdır.¹²⁷⁴

Ken'ân Rifâî'ye göre günah nedir? Günah temelde insanı Allah'tan alıkoyan herşey iken, günahların en büyüğü ise vücûd vehmi ile meşgûl olarak Cenâb-ı Hakk'tan gâfil olmaktır. Rifâî bu konuda Peygamber'in "Senin vücûdun öyle bir günahdır ki onunla hiç bir günah ölçülemez"¹²⁷⁵ hadisine değinerek, insanın müstakil bir varlığa sahip bulunma iddiasının en büyük şirk ve günah olduğunu kaydeder.¹²⁷⁶ Şeyhin yukarıdaki tövbe tarifine büyük ölçüde Necmüddîn-i Kübrâ'nın (ö. 618/1221) el-*Usulü'l-Aşere*'si ile birlikte İsmail Rusûhî Ankaravî'nin *Minhâcü'l-Fukarâ*'sında geçen tevbe ile ilgili izahların kaynak teşkil ettiği söylenebilir.¹²⁷⁷ Tasavvuf geleneğinin kavrama yüklediği anlama sadık kalan Ken'ân Rifâî eserlerinde konunun çeşitli yönlerini ele alır. Rifâî'nin, "nedâmet tövbedir" hadisine istinaden tövbede nedametın kâfi olduğunu ileri süren sûfilere katıldığı anlaşılmaktadır.¹²⁷⁸ Gerçekten de Ken'ân Rifâî'ye göre pişmanlık ya da nedâmet tövbenin en temel şartıdır.

"Şu da var ki, dünyâda iken kendisine pişmanlık gelir, tövbekâr olursa, bu takdirde Allâh'm mağfiretine koşunuz (Hadid, 21) ihtarını almış, Allah bütün günâhları affedicidir müjdesine sarılıp yakasını kurtarmış demektir."¹²⁷⁹ "Sonra yine Allah'ın lütuf ve inâyetiyle kalplerine bir korku, tövbe ve nedamet gelerek tövbe ve istiğfar ederler. Günahtan tövbe eden günah işlememiş gibidir hadîs-i şerifi üzre, Cenâb-ı Hak bunların tövbelerini kabul eder, yüksek ve ulvî dereceler ihsan eyler."¹²⁸⁰

¹²⁷⁴ Rifâî, *Sohbetler*, s. 236.

¹²⁷⁵ Rifâî, *Sohbetler*, s. 311; "Senin vücûdun (varlığın, varlığını kendinden bilmen) başka hiç bir günaha mukayese edilmeyecek bir günahdır" bkz. İsmail Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, haz. Sâfi Arpaguş, İstanbul: Vefâ Yayınları, 2008, s. 258.

¹²⁷⁶ Rifâî, *Mesnevî Şerhi Notları*, C. II, vr. 13a.

¹²⁷⁷ Bkz. Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, ss. 257-260; Necmüddîn-i Kübrâ, *Tasavvufta On Esas*, haz. Süleyman Gökbulut, İstanbul: İnsan Yayınları, 2018, s. 52.

¹²⁷⁸ El-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 286.

¹²⁷⁹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 192.

¹²⁸⁰ a.g.e., s. 187.

Ken'ân Rifâi şartlarını yerine getirerek ve bir daha geri dönmek azmi ile yapılan tövbenin günahları silip örteceği kanaatindedir. Gerçekten de Rifâi'ye göre tövbe "bir daha o hâle avdet etmemek" demektir.¹²⁸¹ Esâsen günahından samimiyetle pişman olup bir daha tekrar etmemek niyetiyle güzel işlere yönelenlerin, tövbelerinin kabul edileceği Kur'ân'ın da konu ile ilgili en temel mesajlarından biridir.

Ken'ân Rifâi sâlikin ilk zamanlarında tövbesinde sebât etmekte zorlanacağını fakat sonrasında tevbesini tazeleyip sulûküne devam ettiği takdirde maksada nâil olabileceğini belirtir.¹²⁸² Ona göre insanlar şüpheli ve fenâ şeyleri hissetmekte derece derecedir. Kimi insan mânevî bir işâretle yanlış işi başından anlarken, kimisi zararlı şeyi yiyip yutunca işin hakikatini anlamaktadır. Bazıları ise işin zararını bu dünyada göremeyip ancak ahirette göreceklerdir. Rifâi mâhiyetini anladıktan sonra pişman olup tövbe eden için tövbe kapısı,¹²⁸³ yani Allah'ın af ve mağfiret kapısının açık olduğunu kaydeder.¹²⁸⁴ Tövbesinde sebât etmekte zorlanıp yanlıştan sonra her defasında pişmanlıkla af kapısına dönenler için dahi ümitvâr olan şeyh, sâliklerin ellerinde olmadan yaptıkları hatâların affolunacağı kanaatindedir.¹²⁸⁵ Bununla birlikte günâhında ısrar edenler için durum farklıdır. Günahlarına rağmen aynı saâdet içinde hayatına devam edenlerin yaptıkları, ilâhî bir ihmâle uğramış değil, bilakis imhâle uğramıştır. Yani bu kimselere istiğfar ve tövbe yolunu tutmaları yahut cezaya uğramaları için bir mühlet verilmiştir.¹²⁸⁶ Peki samimi bir tövbe nasıl olmalıdır?

Ken'ân Rifâi sûfilerin tövbenin şartları ile ilgili görüşlerini değerlendirirken meselenin öncelikle psiko-fizyolojik şartlarını ortaya koyar. Ona göre kişi sağlıklı ve varlıklı olduğu müddetçe, samimiyetle ve gerçek anlamda hatalarından tövbe edemez. İnsanın Allah'a dönmesi, büyük ölçüde hayatındaki işlerin ters dönmesi neticesindedir. Şeyhin ifâdesiyle "kişi, ancak hasta olduğu zamandır ki iyiliğe ve sağlığa uyanık olur. Bir kırıklığın ve bir acın, olduğu zaman bir yandan şikâyete başlar, feryat edersin. Öte yandan günahlarını hatırlar, tövbelere başlarsın"¹²⁸⁷ Ancak Rifâi'ye göre yalnızca can ve nefis korkusu ile yapılan bu tür bir tövbe de sahih değildir, tövbenin ihlâs ile yani

¹²⁸¹ a.g.e., s. 634; Bir gün Hz. Ali Efendimiz Kâbe'de istiğfar eden bir adam görmüş ve ne yaptığını sorunca, hatâlarına tövbe ettiği cevâbını almış. Bunun üzerine Hz. Ali: "İstiğfar edeceğine bir daha hatâ işleme, asıl tövbe budur, buyurmuş."

¹²⁸² Rifâi, *Sohbetler*, s. 187.

¹²⁸³ a.g.e., s.191.

¹²⁸⁴ a.g.e., s.192.

¹²⁸⁵ a.g.e., s.194.

¹²⁸⁶ Rifâi, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, s. 183.

¹²⁸⁷ a.g.e., s. 92.

samimi olarak yapılması gereklidir.¹²⁸⁸ Yine de şeyhe göre belâ ve zorluk zamanları insanın kendini muhasebe ederek, aczini görmesi ve böylelikle Allah'a sığınabilmesi için önemli bir vesiledir: “Ne bilirsin o dakikada bir tövbe-i nasuh ile yana yakıla Allah'ına rücû edip senden ileri gitmeyeceğini?”¹²⁸⁹ Şeyh böyle zamanlarda kişinin büyük bir ciddiyet içinde yana yakıla ve hatta -yaygın tabirle- “Nasuh tövbesi”nin samimiyeti içinde Allah'a dönmesinin mümkün olduğu görüşündedir.

Ken'ân Rifâî, insan fitratının bir parçası olan hata ve günah işleme özelliğinin altını çizer. Ona göre, kişinin tamamen günahsız olmayı istemesi öncelikle insan fitratına terstir. Diğer bir husus ise kusursuzluk talebinin nefsanî bir durum olması ve kulluk gerçeği ile çelişmesidir.¹²⁹⁰ Zira kusur sâlikin kulluğunu ve aczini idrak etmesi ve Allah'a yönelmesi için en büyük bir vesiledir.

Ken'ân Rifâî'ye göre maddî mânevî her türlü ilerlemenin önündeki en büyük engellerden birisi kendini affedememek ve geçmişe takılı kalmaktır. Bir başka deyişle, kulun işlediği günahı unutamamasıdır. Oysa Ken'ân Rifâî'nin en önem verdiği şeylerden biri, sulûka giren sâlikin tövbe ettikten sonra, kendini affedip geçmişe takılmaktan kurtulmasıdır. Sâlik, ancak günahını unutarak güzel işlere yöneldiği sürece mânevî anlamda tekamül edebilecektir. Şeyhin bu gayeye yönelik olarak önce ve sonrasında hata psikolojisi üzerinde durduğunu söyleyebiliriz. Rifâî'ye göre hata yaptıktan sonra kalbe gelen sıkıntı, tövbe edip güzel işlere yönelmekle geçecektir. Sâlik tövbeden sonra, içine çöken darlıktan ferâha çıkacaktır: “Günahtan olan sıkıntı için Cenâb-ı Hakk'a tövbe ve istiğfar edersin. Senden kaybolan dünyalık için, sen de dünyâdan geçer, Rabbine rücû edersin. Şundan bundan bir fenalık gelirse, onun da ilâcı tahammül ve sabırdır. Böylece de gönlüne çöken o darlığı gidermiş olursun.”¹²⁹¹ Şeyhe göre, hata yapan ve sonrasında tövbe eden kişinin, psikolojik durumunun düzelerek ümitvar bir şekilde sülûkuna devam edebilmesi, samimi bir pişmanlık ve tövbeden sonra mâziye yanıp yakılmayı bırakarak hayırlı işlere yönelmesi ile mümkündür.¹²⁹² Sâlikin yanlına takılarak yoldan kalmasını eleştiren Rifâî'ye göre hataya takılmak, kişinin kendisini günah ve hatadan tamamen sıyrılmış görme isteğidir ki bu insan

¹²⁸⁸ a.g.e., s. 369.

¹²⁸⁹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 524.

¹²⁹⁰ a.g.e., s. 236.

¹²⁹¹ a.g.e., s. 397.

¹²⁹² a.g.e., s. 397, 652.

yaratılışına ve ilâhi hikmete terstir. Şeyh böyle bir talebin, sevap arayışı içine gizlenmiş nefsanî bir perde, tevâzû kisvesine bürünmüş gizli bir kibir olduğu kanâatindedir.

Ken'ân Rifâî bu bağlamda ilk dönem sûfilerinin üzerinde durduğu, tövbeden tövbe etme konusuna da değinir. Ona göre mâzîye yanıp yakılmak yahut geleceğin maddî manevî hesaplarını düşünmek kendini Allah'a götüren yolda vakit kaybıdır: "Vahdet yolunun yolcuları, kendilerini şeksiz şüphesiz Allah'a adanmış olanlardır. Böyleleri hattâ tövbe etmekten bile tövbe edecek kadar mâzî ve gelecek hesaplarının üstüne yükselmişlerdir."¹²⁹³ Şeyhin bu son ifadelerinde ilk dönem sûfilerinden Ruveym b. Ahmed'in (ö. 303/915-916), tövbe tövbeden tövbedir, şeklindeki yaklaşımının tesiri görülür. Es-Serrâc, Ruveym'in yukarıdaki cümlesini, kişinin Allah zikrinin galebesi ile önceki hallerini hatırlamayacak hale gelmesi şeklinde yorumlanmıştır. Rifâî de benzer bir açıklama ile, sâlikin vahdeti idrak etmesi halinde, geçmiş ve geleceğe yönelik kaygıların tesirinden kurtulacağını kaydeder. Şeyhin önceki hataları ve tövbeleri unutmakla ilgili tavsiyelerinde, yine ilk dönem sûfilerinden Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) "tövbe günahını unutmandır" ifadesi ile Ruveym'in "tövbe, tövbeden bile tövbedir"¹²⁹⁴ şeklindeki ifadelerinin tesiri görülür. Ken'ân Rifâî, günahın hatırlanması ve unutulması ile ilgili görüş farklılıklarında, unutmanın hatırdan tutmaktan daha faydalı olduğunu düşünen sûfilere katılmaktadır. Şeyhe göre bu düşünce daha olumlu ve salikin gelişimi açısından daha yapıcıdır.

3.6. Zikir

Sözlükte bir şeyi anmak ve hatırlamak anlamındaki zikir dinî literatürde Allah'ı hatırlamak, O'nu kalpte ve dil ile anmak anlamında kullanılmıştır. Kavram Kur'ân'da birçok ayette Allah'ı hatırlamak anlamında kullanılır ve mü'minler her vesileyle Allah'ı zikretmeye ve hatırlamaya davet edilir.¹²⁹⁵ Tasavvuf literatüründe zikir konusu farklı yönleriyle işlenmiş ve ilk dönem eserlerinde¹²⁹⁶ daha çok zikrin dil ve kalp ile yapılan kısmına değinilirken, muhakkik sûfiler dil ve kalpten sonra gelen zikrin son aşamasına

¹²⁹³ Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, s. 319.

¹²⁹⁴ Es-Serrâc et-Tûsi, *el-Luma'*, 43.

¹²⁹⁵ Ragıb el-İsfahânî, "Zikir", *Müfredât, Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yayınları, 2007, s. 575.

¹²⁹⁶ El-Kelâbâzî konuyla ilgili olan "Unuttuğunda Allah'ı hatırla" (Kehf, 18/24) ayetini "Zikrin hakikati, zikir esnâsında zikrettiğin şeyin dışındaki her şeyi unutmandır. ..Yani, ancak Allah'tan başkasını unuttuğunda Allah'ı zikretmiş olursun." şeklinde tefsir eder. Sûfilerin konu ile ilgili yaklaşımları için bkz. El-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, ss. 126-129; El-Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, ss. 301-305; Herevî, *Menâzilü's-Sâirin*, ss. 109-110; el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, C. IV, ss. 347-392.

yani zikir-i hakîkîye dikkat çekmişlerdir. Tasavvuf ıstılahında zikir, sûflerin belli kelime ve ibareleri belli zamanlarda, muayyen sayıda ve gereken edebe riayet ederek söylemeleri anlamına gelir. Tarikatlar döneminde zikir kavramı anlamca zenginleşerek, sûfî cemâatlerin, bir yerde toplanıp şeyh veya halifesinin gözetiminde Allah, hay, hu gibi ibareleri belirli hareket düzenini takip ederek söylemeleri zikrin bir türü olarak kabul edilmiştir.¹²⁹⁷

Ken'ân Rifâî zikri tanımlarken, kalbin temizlenmesine vesile olan özelliğini öne alır. Ona göre kalb denilen cevher, beşeriyetin türlü toz ve kesâfetiyle kirlenebilir. Bu durum bir pırlantanın toprağın içinde türlü maddelerle karışmasına benzer. Ancak bir insan tarafından tatbik edilen işlemler neticesinde o mücevher kendisine arız olan maddelerden temizlediğinde, böylelikle mücevherin esas güzelliği ortaya çıkacaktır. Şeyhe göre, bir tür cevher mesabesinde olan kalbin temizliği ve arınması da zikir ile mümkündür.¹²⁹⁸ Kalb karartısı zikir ile giderilir ve orada zikir nuru uyanır: “Zikir, vesveselerden kalbi korumak, insanlara meylî bırakmak, her türlü dâvâdan boşalmak ve birliği çoklukta bulmak, kalbe parlayarak gelen mânâyı iyice düşünmektir.”¹²⁹⁹ Kalbin hareketi/fiili zikirden hâsıl olur. Rifâî, zikrin kalbi temizlediği kadar insan bedenini temizleyen, nurlandıran ve güzelleştiren bir yönü olduğunu da kaydeder.¹³⁰⁰

Ken'ân Rifâî'ye göre zâhirî anlamda zikrin temeli kelime-i tevhîd ve lafza-i Celâl'e devam etmektir. Bu anlamdaki zikir, tekkelerde belirli erkan üzere ve kimi zaman da mûsikî eşliğinde yapılır ve muhabbeti olan dervişler bu halkalarına katılarak zikre devam eder. Rifâî'ye göre erkanına, adabına ve sayısına dikkat edilerek yapılan bu zikir, zikrin hakikatine erme bakımından bir başlangıçtır. Bu anlamda mürşidin telkini ile zikir yapmak semereleri bakımından çok önemlidir. Fenâ ahlâk ve nefsin problemleri zikir sayesinde ortadan kalkar ancak bunun için zikir kılıcını sağlam kullanacak bir mürşid lazımdır. Zikirden beklenen feyzin alınması mürşidden gelen feyzin devamına bağlıdır.¹³⁰¹ “Çünkü şeyh müridin işlerdeki yüceliklerine ulaşmasına merdivendir.”¹³⁰² Bu nasibe eren müridin yaratılmışlardan ilgisini tamamı ile çekmesi feyzin kıymetini

¹²⁹⁷ Zikir konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Reşat Öngören, “Zikir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013, C. 44, ss. 409-412.

¹²⁹⁸ Rifâî, *Sohbetler*, s. 376.

¹²⁹⁹ a.g.e., s. 58.

¹³⁰⁰ a.g.e., s. 59.

¹³⁰¹ Rifâî, *İlâhiyât-ı Ken'ân*, s. 161.

¹³⁰² Rifâî, *Seyyid Ahmed Er-Rifâî*, s. 194.

bilmesi anlamındadır.¹³⁰³ Ancak her konuda olduğu gibi zikirde de idrak ederek zikretme önemlidir. Şeyhe göre maksada erdirecek olan idrak ile yapılan zikirdir. Asıl mesele zikrederken söylenenleri bilmek, zikrettiğini görmek ve nihâyetinde Allah'ı bulmaktır.¹³⁰⁴

Rifâî, zikrin edebine riâyet ederek ve hakkını vererek yapılmasına bir işaret olarak, sâlikte gelişen olumlu hal ve davranışları esas alır. Şeyhe göre zikrin hakikati, nefsi ıslâha ve Hakk'ı hatırlamaya vesile olan zikirdir. Şu halde sâlikte bu anlamda müspet değişimler gözlemlenmesi, onun zikrin usulüne uyduğu ve hakikatine erdiğine bir delil olmaktadır. Rifâî'ye göre böyle bir zikir esâsen kalbe gelen şeytânî vesveselerden kalbi korumayı, kalbi Allah'tan başkasından boşaltmak suretiyle onu muhâfaza etmeyi, çoklukta birliği görmeyi temin edici bir vasıtaadır. Sâlik fâili Hak bilip davadan uzaklaştığı, çevresiyle sulh içinde yaşadığı ve kalbine ilham olan mânâları tefekkür ettiği sürece Allah'ı hatırlamış olur ki bu da zikrin hakikatidir. Şeyhe göre, zikir esnasında söylenen ibarelerin sayısının arttırılması bu hakikate ulaşmayı gerektirmez:

“Zikir kalbe gelen şeytânî vesveselerden o kalbi muhafaza etmek yâni boşaltmak ve mâlâyânî ile ülfeti terketmektir. Sonra çoklukta birliği görmek, dâvadan uzaklaşmak yâni tam bir sulh içinde olmak ve kalbe ilham olan mânâları tefekkür etmek yâni gafil olmamaktır. Yoksa, sabahlara kadar tesbih çekip kafanı duvarlara vurmuşsun ne fayda? Ondandır maksat bu söylediklerimin icrâsıdır, fakat gaflette olan, senin vâsıl olduğun hakikatlere erişemez.”¹³⁰⁵

Rifâî'ye göre her vakit uyanıklık hissi ve Allah'la birlikte bulunma idraki içinde olunursa o vakit zikirden maksat elde edilmiş demektir.¹³⁰⁶ Zikir insanı Hakk'a yakınlığı ve O'nu hatırlattığı için, nefsin ıslahına vesile olmaktadır.¹³⁰⁷

Ken'ân Rifâî, sūfî müelliflerin eserlerinde yer verdiği “kendini unuttuğun vakit Allah'ı zikret” (Kehf, 18/24) ayetini, zikir konusu içerisinde ele alarak değerlendirir.¹³⁰⁸ Rifâî'ye göre, âyette geçen nefsin unutmak ifadesi, akli terk etmek anlamındadır. Zira,

¹³⁰³ Büyükaksoy, *Mesnevî Hatıraları*, s. 132.

¹³⁰⁴ Rifâî, *Sohbetler*, s. 437.

¹³⁰⁵ a.g.e., ss. 376-377.

¹³⁰⁶ a.g.e., s. 545.

¹³⁰⁷ a.g.e., ss. 376-377.

¹³⁰⁸ El-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, ss. 126-129.

insan ile Hak arasındaki perde akıldır.¹³⁰⁹ Rifâî'ye göre ayetin manasında işaret edilen ziki, zikrin en ileri derecesidir. İnsan Allah'ı öyle zikretmelidir ki zikreden nefsinde/kendisi de dahil olmak üzere O'ndan başka hiçbir şey kalmayın. Zikreden kalbinde, ikilik ve benlik kalmadığı zaman, kişi kalbine baktığında mâşûk-i hakiki olan Allah'ı ve dolayısıyla kendi hakikatine ait güzelliği görecek. Rifâî, gerçek zikrin insanı bu neticeye eriştireceğini kaydeder. Rifâî'ye göre zikir sâlikin Cenâb-ı Hakk'ın rab olduğunu, herşeyin Allah'ın emri ile gerçekleştiğini ve nefsinin de kulluk makamında olduğunu idrak etmek demektir. "Böyle bir zikir ise, zakir, mezkûr ve zikrin bir olması anlamındadır." Şeyh, böyle bir zikirde, zikreden kalbinden, ikilik ve benlik tamamiyle kalkmış olduğundan, Allah'ın da böyle bir kulunun kalbine nazar ettiğinde kendi cemâlinin aksini göreceğini belirtir.¹³¹⁰ Rifâî kalpte ikiliğin ve sâlikte benlik şuûrunun silinerek yalnızca Hak tecellîsinin kalması durumunu izah için Mülk Sûresi 16. âyete telmihte bulunur. "O kimsenin kalbine hakîkî sevgili nazar eder ve kendi cemâlini o kimsenin kalbinde görür. O zaman öyle hitap eder ki: Bu gönülde, bu mülkün içinde yârdan başkası yoktur. Ve yine öyle hitap eder ki: Bugün âlem mülkü kimin içindir? Cevap: Kahrî ve tek olan Allah içindir."¹³¹¹ Yukarıdaki izahlardan anlaşıldığı üzere Rifâî nefsinin unutarak Allah'ı zikretmenin, Hakk'ın kendi zâtını zikretmesi ile hemen aynı anlama geldiği görüşündedir. Bir başka deyişle onun için gerçek zikir, zakir, zikir ve mezkûrun bir olmasıdır. Rifâî'nin, zikir konusuyla ilgili yukarıdaki izahları, Necmeddîn-i Kübrâ'nın *Usûlü'l-Aşeresi*'indeki zikir bahsinin bir nevi şerhi mahiyetindedir.¹³¹²

Rifâî'ye göre hafî ve cehrî zikir tavrı olarak farklı görünse de esasta birdir. Rifâî, iki farklı zikir türü arasındaki ayrımı Nakşibendî tarikatının uygulamaları ve bu konudaki izahlarına başvurarak açıklar. Buna göre, Nakşibendiyye'de zikir, hafî ve kalbîdir. Bir başka deyişle açıktan değil derûnidir. Onlar, asıl olanın kalbî zikir olduğunu, maksadın kalbi temizlemek olduğunu söyleyerek cehren yani açıktan değil, içlerinden zikreder.¹³¹³ Ken'ân Rifâî *Seyyid Ahmed er-Rifâî* adlı eserinde Ahmed er-

¹³⁰⁹ a.g.e., s. 565.

¹³¹⁰ Rifâî, "Sohbetler", *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 416.

¹³¹¹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 317.

¹³¹² Necmeddîn-i Kübrâ, *Tasavvufî Hayât: Usûlü Aşere, Risâle ile'l-hâim, Fevâihü'l-Cemâl*, haz. Mustafa Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980, s. 58.

¹³¹³ "Nakşîler, öteden beri zikirlerini hafî, gürültüsüz, kalbî yaparlar. Onların zikirleri cehrî yâni sesle olmayıp derûnidir. Maksadın kalp zikri olduğunu söyleyerek ağızları ile değil içten zikrederler. Cehren zikretmekten maksat yine kalp zikrine varmaktır. İşte onun için de maksat kalbi temizlemek

Rifâî'den nakille hafî zikrin hangi durumlarda yapılacağı, cehrî zikrin hangi hallerde daha münâsîp olduğu ve kalbî zikrin hakikati ile ilgili bilgi verir.¹³¹⁴ Buna göre, Rifâî şeyhlerinin, cehrî zikre devamdan maksatları, kalbde sürekli olarak Allah zikrine devam etmekle birlikte, dili de bu gaye uğrunda meşgul etmektir. Yoksa yüksek sesle Allah adını anmaktan maksat, Cenâb-ı Hakk'a kendini işittirmek değildir. Şeyhin, özellikle yolun başında olan müridini yüksek ses ile zikre yönlendirmesinden maksat, kalbindeki diğer hatıraları söküp atması ve başka şeyleri unutması amacıyladır. Ken'ân Rifâî, bu husustaki uygulamaların, müridin riyâyâya düşme tehlikesi karşısında değişebileceğini, riyâdan kurtulmuş müridler için cehrî zikrin, hâli hazırda bu zaafi olanlar için ise kısık sesle yapılan zikrin daha müessir olduğunu kaydeder. Şeyh İbnü'l-Arabî'ye atıfla, "tevhidin hakikatının susmak" olduğunu da ilâve etmekte ve kalbin ve dilin sükût etmesi hâlini, zikrin en ileri derecesi olarak değerlendirmektedir.¹³¹⁵ Zikir telkini, Rifâî'ye göre hemen bütün tarîkatlarda, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in telkin usûlü takip edilerek yapılmaktadır. Buna göre derviş şeyhinin huzurunda oturur, kendisi için şeyhin uygun gördüğü zikri ondan üç defa işittikten sonra şeyhinin duyabileceği bir sesle tekrar etmeye başlar.¹³¹⁶

Zikrin zâhirine devam eden ve sülûkunda ilerlemiş olan dervişe, mürşidi tarafından zamanı gelince zikrin hakikati ilham edilir.¹³¹⁷ Peki bu zamanın geldiği nasıl anlaşılacaktır? Mürşid sâlikin hâl ve ahvâline bakarak müridini bir zikirten diğerine geçirme ehliyetine sahiptir:

"Yol erinin kalbinde tevhit yayılmış olup, zikir nûru ile kalbi nurlanmış olduğu ve bu nûr, fikir, korku ve kalbini, doğruluk ipi ile bağlamış gibi meyveler verdiği vakit, mürşid, müridi "zikr-i nefy ve isbat" bir başka deyişle 'Lâ ilâhe illallâh zikri'nden Zât ismi olan 'zikr-i evhâd' yâni bir olan 'Allâh zikri'ne nakleder."¹³¹⁸

Ken'ân Rifâî'nin üzerinde durduğu başka bir husus da dâimî zikirdir. Daimi zikir gönlünü mânâ kapısından ayırmamak, daima o huzurda bulunmak ve mânâyâ

olduğundan zikrimiz de hafîdir, kalbîdir, derler. Halbuki diğer tarîkatlara mensup olanlar, zikirlerini nefislerine de duyurmak isterler ve onu zikre alıştırdıktan sonra tedricen kalbe giderler." Rifâî, a.g.e., s. 557.

¹³¹⁴ Rifâî, *Seyyid Ahmed Er-Rifâî*, 2008, ss. 204-205.

¹³¹⁵ Rifâî, a.g.e., s. 193.

¹³¹⁶ a.g.e., ss. 204-205.

¹³¹⁷ a.g.e., s. 180.

¹³¹⁸ a.g.e., s. 181.

teveccüh etmektir.¹³¹⁹ Nefis terbiye ve ıslâhında zikir etkilidir. Hassaten cehrî olarak yapılması, nefse Allah'ı hatırlatmak bakımından çok etkilidir. Bununa birlikte Rifâî'ye göre seyr ü sülûkta mertebe almak, ilerlemek bakımından, sohbet daha tesirlidir. “Bir istîdat sahibi, otuz sene zikirde kazanamayacağını yarım saatlik bir sohbette kazanabilir. İş, o alışa istidatlı olmaktadır. Sohbetten muhabbet hâsıl olur. Muhabbetten aşk hâsıl olur. Aşktan ise herşey hâsıl olur.”¹³²⁰ Zikir meclislerine mukabele denmesinin sebebi burada dervişlerin dedikodusuz ve menfaatsizce bir araya gelerek birbirlerine ayna olmaları ile ilişkilidir.¹³²¹

Ken'ân Rifâî'nin, gerçek zikri, çokluktaki birliği görmek şeklinde ifade etmesi, bir anlamda zikri, ihsân kavramı ile özdeşleştirdiği anlamına gelmektedir. Zikrin, ihsân ile özdeşleştirilmesi ise ilk dönemden itibaren, sûfilerin üzerinde durduğu konulardan biridir. Ken'ân Rifâî'nin bu yaklaşımı meseleyi ele aldığı hemen birçok yerde takip edilebilmektedir. Rifâî, zikrin farklı türleri olduğunu ve fakat kalbe tesir etmesi açısından cehrî zikri, yani dil ile yapılanı öne aldığı anlaşılır. Sonrasında zikir, kalbe ve insan varlığının derinliklerine doğru yayılacaktır. Bu yaklaşımıyla, ilk dönem sûfilerinden Ebü'l-Abbâs İbn Atâ'nın (ö. 309/922) konuyla ilgili ifadeleri örtüşmektedir. Ken'ân Rifâî, cehrî zikir usûlünü benimsemiş olan Rifâiyye ve Kâdiriyye tarikatlarından icazetli olduğu için sohbetlerinde ve eserlerinde cehrî zikir vurgusu hakimdir. Ancak ister cehrî ister kalbi bütün zikirlerde maksat, Allah'ın hatırlanması ve her an onu murakabe ederek yaşama halinin sâlikte galip gelmesidir. Rifâî'ye göre gerçek zikir, kişinin nefisini unuttuğu zaman yaptığı, yahut nefisini unutmak ile neticelenen zikirdir. Şeyhin, her konuda olduğu gibi zikir konusunda da idrak unsuruna vurgu yaptığı görülmektedir. Buna göre zikir de esas mesele, söylenen evradın sayısı değil, sâlikte hasıl ettiği ihsân derecesidir.

Ken'ân Rifâî'nin tekkesinde Cuma günleri Rifâî zikri yapılmaktadır. Bu günlerde takip edilen teşrifat ile ilgili Rifâî'nin tekke uygulamaları bahsinde, oğlu Kazım Büyükkaksoy'un ifadelerine yer verilmiştir. Burada konuya eklemek istediğimiz hususlardan biri zikir esnâsında okunan hizbdir. Rifâî âyini, kıyam hâlinde yapılmakta ve Ahmed er-Rifâî'nin hizblerinden 8. zihb okunmaktadır. Âyin sırasında İstanbul'un ünlü hafızları ve bir mıtrıp heyeti de hazır bulunur. Mûsikî yönü olan Rifâî'nin

¹³¹⁹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 535.

¹³²⁰ a.g.e., s. 601.

¹³²¹ a.g.e., s. 579.

tekkesinde gerçekleşen Rifâî âyininin, makam geçkileri açısından oldukça zengin olduğu kaydedilmektedir. Ümmü Ken'ân Dergâhı'nda icra edilen kıyam zikri, yakın zamanda Birhan Gencer tarafından “İstanbul Rifâî Geleneğinde Kıyam Zikrinin Şekli İcrâsı” adlı yüksek lisans tezi kapsamında ayrıntılı olarak çalışılmıştır. Dervişlerin kıyam zikri sırasında, uyguladıkları hareketler görsel olarak tespit edilmiş ve o esnada okunan her bir lafız hakkında bilgi verilmiştir.¹³²²

3.7. Sohbet

Sözlükte kısa bir süre de olsa birlikte olmak, arkadaşlık ve ünsiyet etmek, beden ya da gönülle uzun süre berâberlik hâli, dinî veya dünyevî konuların konuşulduğu toplantı gibi anlamlara gelir. Kur'ân ve sünnette sohbetin arkadaşlık anlamı öne çıkarken tasavvufî bir terim olarak sohbet ise bir şeyhin ya da din büyüğünün sözlerini dinlemek üzere düzenlenen dinî-tasavvufî toplantı anlamındadır. İlk sûfiler sohbeta büyük önem vermiş, tasavvufî bilgileri ilgili olan kimselere sohbet vasıtasıyla aktarmışlardır. Buna bağlı olarak, ilk dönem eserlerinde sohbet adabıyla ilgili müstakil bölümlere yer verilmiştir.¹³²³ Sohbet tasavvuf yolundaki kimseyi, mânevîyât yüceliklerine ulaştıran esaslardan hizmetle beraber zikredilen ikinci ve en mühim bir esastır.¹³²⁴ İlk zâhid ve sûfiler kendilerini ziyârete gelenlere tasavvufî ve dinî tavsiyelerde bulunsalar da o dönem de henüz sohbet faaliyetleri, tekkeler dönemindeki gibi bir usûl içerisinde devam etmez. Sohbet, tarikatlar döneminde tasavvufî bir eğitim

¹³²² Bkz. Birhan Gencer, *İstanbul Rifâî Geleneğinde Kıyam Zikrinin Şekli İcrâsı*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: T.C. Üsküdar Üniversitesi, Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, Tasavvuf Kültürü ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul 2020.

¹³²³ El-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, ss. 381-386.

¹³²⁴ El-Hücvîrî eseri *Keşfü'l-Mahcûb*'ta konuyu ayrıntılarıyla ele almaktadır. Eserde Sohbet meclisinin adabıyla ilgili bir bölüm bulunduğu gibi, sûfilerin ikamet hâlinde ve sefer halindeki müsahabeti üzerine özel başlıklarda bulunmaktadır. Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 398-407;

metodu olarak kullanılmış, sohbetin adap ve esasları ayrıntılı olarak tespit edilmiş,¹³²⁵ sūfî müellifler eserlerinde sohbet âdabına özel bölümler ayırmışlardır.¹³²⁶

Ken'ân Rifâî, sâlikin terbiyesinde sohbetin mühim bir yere sahip olduğu kanâatindedir. Salîk ne makâma erişirse mürşidinin himmeti ve sohbetiyle ulaşır. Sohbetin sâlikin derûnî yönünü ortaya çıkaran ve hakîkatine ulaşması için onu hızlandıran bir tarafı vardır. Tabîî her konuda olduğu gibi, mânevî konularda da kabiliyet şarttır.¹³²⁷ Şeyhe göre sohbet, sülûktaki diğer yöntemlere kıyasla en etkili bir tekamül aracıdır. “Bir dem bir kâmilin sohbetini dinlemek yüz yıl yapılacak ibâdetten efdaldir. Çünkü amaç nefsin ıslah edilmesidir ve bu amaç en güzel bir şekilde sohbet vasıtasıyla elde edilebilir”¹³²⁸ ifâdeleriyle bu görüşünü dile getiren şeyh, sohbe devamın tekamülün sürekliliği açısından önemli olduğunu kaydeder.¹³²⁹ Rifâî'nin sülûkta sohbeti en etkili unsur olarak görmesi, esâsen Rifâîliğin esaslarındanıdır. Ken'ân Rifâî *Rehber-i Sâlikîn* adlı eserinde Rifâîliğin üç esasına değinir ki, bunlardan birincisi şeyhine muhabbet, ikincisi Hz. Peygamber'e salavât, üçüncüsü ise zikre ve sohbe devamdır.¹³³⁰ Ahmed er-Rifâî'nin de sohbeti bir terbiye aracı olarak öne aldığı bilinmektedir:

“Pîr-i kebîr-i destgîr gavs-i a'zam- bî-nazîr Seyyid Ahmed er-Rifâî el-Kebîr (k.s.) hazretleri buyururlar ki: Kişi dostunun dîni üzeredir, fehvâ-yı celîlince kalpte zikrullah, sohbetin bereketiyle hâsıl olduğu için, bize mülâzemet edin, bizim sohbetimiz mücerreb bir tiryaktr. Ey mahcûb, sen ilmine mağrur olup bizden müstanî oluyorsun; fakat amelsiz ilmin ne fâidesi var? Amelim var dersen, ihlâsız amelin ne menfaati var?

¹³²⁵ Sohbetin tarîkatlar döneminde üstlendiği fonksiyonlar için bkz. Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, İstanbul: Erkam Yayınları, 1997.

¹³²⁶ Es-Serrâc eseri *Lüma*'da, sûfîlerin *sohbet* ve arkadaşlık âdabıyla ilgili bahiste, sûfiden alıntılar yapar. Burada geçen ifâdelerden Zünnûn'a âit olan, konuyla ilgili birçok soruyu cevâplar mâhiyettedir: “Hakk ile sohbetin O'nun emrine muvâfakat tarzında, halk ile sohbetin onlara öğüt ve nasihat türünde, nefis ile sohbetin ona muhâlefet şeklinde, şeytanla beraberliğin ona düşmanlık tarzında olsun!”; el-Hücvîrî sohbeti, salikin mâneviyat yolundaki perdelerini kaldıran bir unsur olarak değerlendirerek; edebi ve hukûku hakkında ayrıntılı malumat verir. El-Hücvîrî, a.g.e., ss. 396-409 es-Sühreverdî de müridin mürşidiyle ve ihvanıyla sohbet adabına eserinde geniş bir bölüm ayırmıştır. Es-Sühreverdî, *Avârîfü'l-ma'ârif*, ss. 206-217, 217-223, 236-241; el-Gazzâlî Ebû Hâmid, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, ed. Ebu'l-Fazl Irakî, Beyrut: Dâru-İbni Hazm, 2005, C. II, ss. 610-675.

¹³²⁷ Rifâî, *Sohbetler*, s. 68.

¹³²⁸ a.g.e., s. 395.

¹³²⁹ a.g.e., s. 545.

¹³³⁰ Rifâî, *Rehber-i Sâlikîn*, İstanbul, 1909, ss. 43-59.

İhlâsım da var dersen, ihlâs da tarîk-i hatar kenârındadır. İhlâsdan sonra tarîk-i emîne sana kim delil olacak?”¹³³¹

Ken’ân Rifâî bir Rifâî şeyhi olarak muayyen günlere tahsis ettiği ayinler ve zikir ile birlikte, sâlikleri irşad için sohbet yöntemini etkili bir şekilde kullanmıştır. Ken’ân Rifâî bu bağlamda özellikle *Mesnevî* şerhlerinde kâmillerin sohbetinde bulunma gereğine vurgu yapar. Bu durum aslında *Mesnevî* hikâyelerinin içeriğinden de kaynaklanır. *Mesnevî*’de hemen birçok hikâyede kemâle ermenin, kâmillerin sohbetinde bulunmakla hâsıl olacağına işâret eden hikâyeler yer alır. Dolayısıyla Ken’ân Rifâî de bu hikâyelerin/beyitlerin şerhinde, aynı konuya kendi tasavvuf anlayışıyla katkıda bulunur: “Eğer âşık ve sâdık isen aşk ve muhabbet bâdesini, bâdeyi bahşedici olan bâde sâhibi yârin elinden iç ve şarâb-ı ilâhî bâdesini kâsesiz iç, bu sûretle kalp evini mâsivâdan pâk eyle!”¹³³² Rifâî bu hususta tasavvuf çevrelerinde yaygın olarak bilinen *Mesnevî*’nin “yek demî sohbet be merdân-ı Hüdâ/Bihter ez sad sâl bûden der tükâ: Yâni bir dem Hüdâ merdi ile sohbet/Yüz sene ibâdetten efdaldır.”¹³³³ ifadelerine de sohbetlerinde yer verir.

Sohbetin terbiyedeki tesiri üzerinde duran Ken’ân Rifâî için, nefis terbiyesinde sohbet son derece müessirdir. İnsan ülfet ettiği kimsenin ahlâkından etkilendiği için, devam edilen meclisin keyfiyeti ve sohbet edilen arkadaşların ahlâkına dikkat edilmesi gerekir. Rifâî’ye göre, “mânevî ve yükseltici meclislerin olgunlaştırıcı havası içinde sohbet eylemek de insan üzerinde aynı müsbet ... tesiri yapar.”¹³³⁴ Allah mertleri ile yapılan sohbetin, sâlikin gönlünü temizleyici, yükseltici bir özelliği vardır.¹³³⁵ Buna göre sohbet halkasına katılmak ashâb-ı kirâmın Hz. Peygamber’in sohbetini dinlemesi kabîlinden hayırlı bir iştir.¹³³⁶ Sohbet büyük bir şeydir: Dinleyici samimiyetle ve mürşidin feyzinden istifâde etmek niyetiyle alıcı olarak gelmiş ise, mânevî anlamda hızla tekamül eder. Ancak her işte olduğu gibi bunda da niyet selâmeti şarttır. Aksi taktirde taşın üzerinden dökülüp giden sular gibi, hikmet suyu mesabesinde bulunan sohbet de sâlikin katılmış kalbi üzerinden akar gider ve ziyân olur. Rifâî’ye göre

¹³³¹ Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, 2008, s. 203.

¹³³² Büyükaksoy, *Mesnevî Hatıraları*, s. 153.

¹³³³ Rifâî, *Sohbetler*, s. 262

¹³³⁴ a.g.e., s. 68.

¹³³⁵ Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, s. 101; a.g.e., s.102; Büyükaksoy, *Mesnevî Hatıraları*, s. 56.

¹³³⁶ Yalçınkaya, a.g.t., s. 156.

sohbet veren kişi için bunda bir eksiklik yoktur: Kendi söyleyip kendi istifâde etmiş olsa bile zevki değişmez.¹³³⁷

Ken'ân Rifâî, sâlikin terbiye sürecinde sohbetin müessir olduğunu kabul etmekle birlikte istidâtın ötesinde bir etkisi olamayacağı görüşündedir. Sohbetin tesiri asla değil, insanın arızî vasıflarına yöneliktir.¹³³⁸ Bu nedenle, aslen şaki olan bir kimse, bir müddet kâmillerin sohbetinde bulunmakla onlara benzer haller içine girse de bu hal kalıcı olmayıp kişi sohbetten uzaklaştığı andan itibaren bu güzel haller de ortadan kalkacaktır. Aynı hal said bir kimsenin şakilerin meclisinde bulunması durumunda da geçerlidir.¹³³⁹ Hz. Musa ve Firavun'un, Şuayb aleyhisselamın sohbetinden ayrıldıktan sonra, her birinin kendi yaratılışına münasip işlere dönmeleri Rifâî tarafından bunun en açık bir örneği olarak değerlendirilir.

Ken'ân Rifâî, eserlerinde sohbet adabına da değinir.¹³⁴⁰ “Bulursan mürşid-i kâmil hemen maksûdu buldun bil/ Sadakatle gerek teslim ne bildinse gönülse sil”¹³⁴¹ mısralarında belirttiği gibi, şeyhe göre sohbe devamın öncelikli şartı, mürşidin ilmine ve haline teslim olmaktır. Rifâî'ye göre, kâmil bir şeyhin sohbetine nail olup da ona tâzim ve hürmet hususunda kusur etmek kadar büyük bir gaflet ve mahremiyet yoktur.¹³⁴² Şeyh, sohbe devam eden sâlikin, günden güne kötü huylarını terk etmesi halinde, sohbetin edebine riâyet edeceği kanaatindedir. Ona göre kötü huylar, özellikle hased ve çekememezlik, insanın kıymetini düşüren ve Hakk'ın rahmetinden uzaklaştıran huylardır. Bu ve benzeri kötü huylar, sohbe devam eden bir kimsede bulunmamalıdır. Zira düşmanlık, fesat gibi kötü huylar, sohbetten elde edilecek semereyi ziyân eder.¹³⁴³ O halde bir kâmilin sohbetinden feyz alma imkânı bulanların, bu nimetin zekatını vermesi icab eder ki o da sohbet meclisleri vasıtasıyla, nefsi kötü huylarından özgürleştirmekten ibarettir. Sâlik başlarda nefis terbiyesinin verdiği bu zorlukları yüklense de, neticede zevk ve rahatlığa kavuşacaktır.

Rifâî'ye göre, mürşidin sohbet meclisi kurması, dinleyenlere olan ihtiyaç yahut bir karşılık için değildir. Mürşid, kendi kereminin gereğini icrâ etmek ve çevresini mânevîyat nurundan faydalandırmak için sohbet eder. Bir başka deyişle büyük zâtların

¹³³⁷ Rifâî, “Sohbetler”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 459.

¹³³⁸ Ken'ân Rifâî'den nakil ile, Yalçınkaya, a.g.t., ss. 289-290.

¹³³⁹ Rifâî, *Sohbetler*, ss. 68-70.

¹³⁴⁰ Rifâî, *Mesnevî Şerhi Notları*, C. II, vr. 4a.

¹³⁴¹ Rifâî, *Mesnevî Şerhi Notları*, C. III, D. IV, vr. 37a.

¹³⁴² Rifâî, *Mesnevî Şerhi Notları*, C. II, vr. 6a.

¹³⁴³ Rifâî, *Sohbetler*, s. 71.

sohbet vermekteki muradı, meclise gelenlerin nefislerini, Allah muhabbetiyle uyandırmak ve bağlı oldukları şeylerden onları azad etmek içindir.¹³⁴⁴

Ken'ân Rifâî, sûfilerin sohbetin gereği ve adabı ile ilgili görüşlerine katılır. Es-Sühreverdî'nin '*Avârifü'l-ma'ârifî*'nde, en kapsamlı bir şekilde ortaya koyduğu sohbet ve sohbet adabı ile ilgili bahisler şeyhin, çeşitli bağlamlarda üzerinde durduğu meselelerdir. Ken'ân Rifâî sohbeti seyr ü sülûkta en hızlı tekamül yöntemlerinden biri olarak kabul eder. Bunda, şeyhin şahsi kanaati ve eğitimi yönü kadar, Rifâiyye tarikatının sohbe verdiği önemin de etkili olduğu görülür.¹³⁴⁵ Elimizdeki sohbet notlarından anlaşıldığı üzere Ken'ân Rifâî'nin sülûkta en faydalı bir yöntem olarak gördüğü sohbet metodunu, hayatı boyunca etkin bir şekilde kullandığı tespit edilmiştir.

3.8. Tedbir-Tevekkül

Vekl kökünden Arapça bir kelime olan tevekkül, sözlükte güvenmek, güvence vermek ve birinin işini üstüne almak gibi manalara gelir. Dînî bir terim olarak Allah'a güvenmek anlamında olup bir iman esâsı olarak Kur'ân ve sünnette birçok yerde geçer.¹³⁴⁶ Sûfî ıstılahında, tevekkül kalbin her türlü vesvese ve rızık endişesinden arınmasıyla hâsıl olan güven hâli ve Hakk'ın inâyet ve vaâdini yeterli görmek suretiyle nefsin tedbir ve ihtiyârı terk etmesi anlamında kullanılmıştır.¹³⁴⁷ Sûfî müellifler ilk dönemden itibaren eserlerinde tevekküle özel bir bölüm ayırmış ve farklı yönlerine dikkat çekmişlerdir.¹³⁴⁸ Sûfiler tevekkül kavramını kulun irâdesini ortaya koyduğu tedbir kavramıyla ilişkilendirmiş, sünnete ve akla ittiba gereği tedbir almayı uygun görmekle birlikte tedbire güvenmeyi tevekkül zedeleyici bir hal olarak kabul etmişlerdir.

Ken'ân Rifâî'ye göre tevekkül, Cenâb-ı Hakk'a istinâd etmektir. Ancak bu istinad sebebe güvenmeyi terk etmeyi gerektirir. Rifâî, bu meyanda, "kim Allah'a tevekkül ederse O kendisine yeter. Şüphesiz Allah emrini yerine getirendir. Allah, her

¹³⁴⁴ a.g.e., s. 133.

¹³⁴⁵ er-Rifâî, *Delilleriyle Mârifet Yolu*, s. 87-90.

¹³⁴⁶ Ragıb el-İsfahânî, "Tevekkül", *Müfredât, Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yayınları, 2007, s. 1587.

¹³⁴⁷ Süleyman Uludağ, "Tevekkül", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012, C. 41, ss. 3-4.

¹³⁴⁸ Sûfî müelliflerin eserlerindeki tevekkül bahisleri için bkz. Es-Serrâc et-Tûsi, *el-Luma'*, ss. 78-79; el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, A. J. Arberry, Kahire, Maktebet e-Hancı, 1994, s. 71; Herevî, *Menâzilu's-Sairin*, 76; Ebû Tâlib El-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, çev. Yakub Çiçek, İstanbul: Ümran Yayınları, 1999, C. II, ss. 281-345; el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, C. II, ss. 1618-1652.

şeye bir ölçü koymuştur” (Talak 76/31) ayetine baş vurarak, Allah’a mütevekkil olan kimseye Cenâb-ı Hakk’ın kâfi geleceğini kaydeder. Şeyhe göre tevekkül bütün işlerde Allah’a itimad etmektir ki bu hal, halkın avamı için kolay elde edilir bir şey değildir. Havas ise bunda zorlanmazlar bilakis onlara kolay ve zevkli gelir. Avama güç gelmesinin sebebi, zâhir sebeplere güvenmeleridir. Avam, sebeplere müstakil bir varlık atfederek, onların ilâhî hükme birer alet olduğunu göremedikleri için tevekkül yolunu tutmakta zorlanır. Havas ise, mülkün Hakk’a ait ve sebeplerin O’nun kudret elinde bir âlet olduğunu bildikleri için, bütün işlerini Allah’a tefviz u umûr etmişlerdir. Rifâî’ye göre tevekkül esâsen tefvizin bir şubesi olup tefviz her halde tevekkülden üstündür. Bu üstünlüğü Rifâî şu sözleriyle izah eder: “Çünkü tefviz habl-i kuvvetten biri olmak ve kendini Hak rızâsı için, kendi tasarrufundan tahliye etmektir. Cenâb-ı Hak ne işlerse, ona râzı olmaktadır. Mütevekkil ona derler ki her umûrunda Cenâb-ı Hakk’ı kendine vekîl ittihaz etmektir. Bunda min vechin cesâret var.”¹³⁴⁹ Rifâî’ye göre tefviz kişinin kendi tasarrufunu Hakk’ın iradesine teslim etmesi ve onun hükmüne razı olması manasındadır ve bu anlamda tevekkülün en yüksek derecesidir.

Ken’ân Rifâî’ye göre tedbîr, aklın icabıdır. Kendisine itimad edilmemek şartıyla tedbir almak gereklidir. Sâlik şerîata ve Muhammedî edebe muvâfik olarak gereken tedbiri almalı, sebebe tevessül etmeli ancak sebebe güvenmeyerek neticeyi Hakk’ın irâdesinden bilmelidir.¹³⁵⁰ Rifâî, kulun ihtiyat ve tedbirinin, tevekküle mani olmadığını, ancak bu konudaki hükmün de kalpteki niyete göre farklı hükümleri olabileceğini kaydeder. Söz gelimi, kalben tevekkül hâlinde olan birinin, kış mevsimi için tedarikte bulunması, ihtiyat alâmetidir. Ancak gelecek günler husûsunda alınan bu tedbire güvenmek, küfre varan bir düşünce silsilesini başlatacaktır.¹³⁵¹ “Sen, Hakk’a güvenerek ona tevekkül eyleyerek ihtiyatında kusur eyleme. Yoksa, gelecek korkusundan, Allah’a itimatsızlık çıkar.”¹³⁵² Rifâî, yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere, tevekkül konusunda hükmün kişiye göre farklılık arzedeceği kanaatindedir.¹³⁵³

Ken’ân Rifâî eserlerinde tedbir ve tevekkülün kader inancı ile ilişkili tarafını değerlendirir. Şeyhe göre hayâtın icabı olarak kabul edilmesi gereken tedbir, kaderin bir tür zuhûra gelme arzusudur. Buna göre alınan tedbir kaderin ortaya çıkış şeklini belirler.

¹³⁴⁹ Rifâî, *Mesnevî Şerhi Notları*, C. II, vr. 13b, 14a.

¹³⁵⁰ Rifâî, *Sohbetler*, s. 413, 478.

¹³⁵¹ a.g.e., s. 99.

¹³⁵² a.g.e., s. 100.

¹³⁵³ Bedevîde hoş olan tedbirin Ebû Bekir (r.a) için hoş görülmemesi de bu sebeptendir. a.g.e., s. 99.

En ileri seviyede bir tevekkül ise her şeyin Allah'tan geldiğini ve hakîki fâilin Hakk olduğunu bilmektir.¹³⁵⁴ Rifâî'ye göre insan kendini sebep ve sonuç kaydından kurtararak Hakk'ı bütün tecellîlerinde seyretme gayretinde olmalıdır. Bu tecellîgâhlardan en önemlisi de insanın kendi vücûdudur. Allah orada tasarruf eder. İnsan ise, Hakk'ın bütün tecellîlerine sahip bir varlık olarak O'nun iş ve emirlerine bir âlet mesabesindedir. Böyle düşünen ve gören bir kimse için şu halde tedbirin anlamı nedir? Bu idrak içerisinde alınan tedbir yani insanın hatırına gelen her türlü uygulama, esasen ilâhî takdirin bir parçası hükmündedir.¹³⁵⁵

Yukarıdaki izahlardan anlaşıldığı üzere Ken'ân Rifâî'ye göre tevekkül, Allah'tan başka fâil olmadığına ve her olanın O'nun emriyle olduğuna inanmanın bir gereğidir.¹³⁵⁶ Şeyhe göre, hakikat bilinmedikçe Allâh'a mütevekkilim demek doğru olmaz.¹³⁵⁷ Korku ve endişe hisleri ise henüz tevekkülün tam olarak hâsıl edilmediğini gösterir. Şeyh, her şeyin Allah'ın irâdesi ve hükmü altında olduğunu idrak eden endişe ve telâşa kapılmayacağını kaydeder. Bir şeyin gerçekleşip gerçekleşmemesi Hakk'ın irâdesine tabidir. O halde sâlik, hadiselerin vukûunu seyretmeli, her ikisinin ortasında yine şeyhin ifâdesiyle “bağdaş kurup oturmalıdır”. Kul, ehl-i sünnet ve cemâatin cebir anlayışına göre gayret ile tevekkül arasında bir yol tutmalıdır.¹³⁵⁸ Bu aslında tevhid anlayışının en temel neticesidir. Vahdaniyete yani Hakk'ın birliğine iman eden, müşâhede makamına eriştiğinde tevhidin hakikatine de ermiş olur. Söz konusu idrak seviyesinde kul müsebbibü'l-esbâbı gördüğü için doğrudan Allah'a dayanmaktadır.¹³⁵⁹

Ken'ân Rifâî, işleri Allah'a havâle ve O'na tevekkül etmek gereğini birçok şiirinde de dile getirir. Rifâî'nin *İlâhiyât-ı Ken'ân* adlı eseri, bu bakımdan oldukça kıymetli bir kaynaktır. Rifâî bu eserdeki bazı şiirler içerisinde tefvîz konusuna değinir. Örneğin “tefvîz-i umûr hem de tevekkül ettim O'na/Arş-ı azîmin Rabb'idir O, yok şübhe buna!” beyitiyle bu konudaki yaklaşımını ortaya koyarken tevekkül sahibinin

¹³⁵⁴ a.g.e., s. 99, 400.

¹³⁵⁵ a.g.e., s. 478.

¹³⁵⁶ a.g.e., s. 400.

¹³⁵⁷ a.g.e., s. 450.

¹³⁵⁸ a.g.e., s. 490.

¹³⁵⁹ Fâili Hakk'tan başka görmemenin bir neticesi olarak sûfi, gerekli gördüğü yerde tedbîrini alır ve sonucu tedbîrinden değil Hakk'tan umar. Zirâ O'ndan başka varlık yoktur. Meselenin bu şekilde izâhı İbnü'l-Arabî'nin fâili mevcûdu bir bilen vahdet-i vücûd anlayışının, temel tasavvufî kavramlar üzerinde meydana getirdiği dönüşüme güzel bir örnek olarak düşünülebilir. Ancak, ilk dönme sûfilerinden Cüneyd'in yaptığı tevekkül tarifi hatırlandığında, henüz doktrinel anlamda vahdet-i vücûd anlayışı ortaya çıkmadan önce yapılan bu tanımın yüksek bir tevhid yorumunun bir devamı/gereği olduğu görülecektir. bkz. Büyükaksoy, *Mesnevî Hatıraları*, ss. 312-314.

elde etmesi gereken tasavvufi hali ise “De! bana kâfi Arş-ı azîm Tanrı’sı Allah/Ettim O’na ben de tevekkül, bir O’dur Allah!”¹³⁶⁰ beytiyle ifade eder. Şeyh, sülûk ehlinin, her hususta Allah’ın kendilerine yeteceğini bilerek, O’na dayanıp güvenmelerinin şart olduğunu kaydeder. Rifâî’ye göre pek çok ehl-i tarîk kötü huylarından kurtulmak ve iyi ahlâkı benimsemek konusunda başarılı olsa da tevekkül ve işleri Allah’a teslim etme husûsunda aynı ölçüde başarılı değildir. Bunun en mühim sebebi benlikten kurtulamamaktır. İşleri Hakk’a teslim etmek, bir anlamda sâlikin nefsinin teslim ederek benlikten geçmesi demektir ki kolay erişilir bir derece değildir.¹³⁶¹

Ken’ân Rifâî’ye göre tevekkülün çâresiz bir sabır ve toptan miskinlikle karıştırılmaması gereklidir. Aslolan çalışma ve gayrettir. Rasûlullah’ın sünneti de bu yöndedir. Ancak şeyh çalışmaya güvenmenin doğru olmadığına da dikkat çeker: “Ben size tespihi alıp da, size dünyâdan ferâgat edin demiyorum. Sen zâhirde çalış, ehl-i iyâlinin nafakasını tedârikte ibârettir. Allah, battalı ebedü’l abâd sevmez, fakat kalbinle bu dünyâyâ muhabbet etmeyecek, Allah’tan gâfil olmayacaksın.”¹³⁶² Rifâî’nin içinde yaşadığı dönemde İslâm toplumlarının sıkıntısını duyduğu miskinlik ve tembellik gibi iki temel problemin kaynağı, tekke kültürü ve büyük ölçüde tevekkül anlayışına mal edilmiştir. Rifâî’nin bu konudaki açıklamaları değerlendirildiğinde, söz konusu yaklaşıma göndermeler yaptığı anlaşılır. Şeyhin anladığı mânâda tevekkül, çaresizlik ya da çözümsüzlükten doğan bir miskinlik değildir. Her türlü tedbirin ardından ortaya çıkan bir çaresizliği, hoş karşılama tavrıdır. Rifâî’nin ifade ettiği şekliyle tevekkül, bir zaaf olma tehlikesinden kurtularak zorluklar karşısında insanın güçlü kalmasını ve psikolojik dengesini muhafaza etmesini temin eden bir erdeme dönüşür.¹³⁶³

3.9. Sabır

Sabır sözlükte, engellemek, hapsetmek, güçlü ve dirençli olmak ya da telâşa kapılmadan bekleme, aceleci davranmama şeklinde tanımlanır. Kur’ân’da müminler, dünyâda karşılaştıkları musibet ve zorluklar karşısında sabırlı olmaya davet edilir.¹³⁶⁴ Müminden belâ anında sabır göstermesi beklenmiş ancak sabrın belâyı gerektirmesi

¹³⁶⁰ Rifâî, *İlâhiyât-ı Ken’ân*, s. 158.

¹³⁶¹ a.g.e., s. 163.

¹³⁶² Yalçınkaya, a.g.t., ss. 144-145.

¹³⁶³ Ayverdi, Araz, “Ahlâk Anlayışı”, *Ken’ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 202.

¹³⁶⁴ Ragıb el-İsfahânî “Sabır”, *Müfredât, Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yayınları, 2007, ss. 839-840.

nedeniyle ona talip olmak tasvip edilmemiştir. Bu tavır daha sonra sabır ile şükürden hangisinin daha faziletli olduğu şeklinde bir tartışmayı tevliid etmiş olup genellikle şükürün sabırdan daha faziletli olduğu kabul edilmiştir.¹³⁶⁵

Tasavvuf klasiklerinde sabır konusu en çok işlenen konulardan biridir.¹³⁶⁶ Es-Serrâc eseri *el-Luma*'da sabırdan bahsederken sûfilerden nakillerde bulunarak, konuyu sabrın tevekküle iletici vasfına dikkat çekerek tamamlar. Kelabâzî, *et-Ta'arruf*'da sûfilerin konuyla ilgili açıklamalarına yer verirken, Sehl Tüsterî'nin "sabır, Allah'tan bir çıkış kapısını açmasını beklemektir" ifadesi ile birlikte, buna zıt olarak yorumlanabilecek olan "sabır, sabırda sabretmektir"¹³⁶⁷ ifadesini kaydetmesi konuya yönelik farklı yaklaşımlar olduğunu göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Bu nakiller zemininde sabrın yalnız sabırlı olmak adına istenecek bir fazilet olup olmadığı tartışıldığı görülür. El-Kuşeyrî sabrı dört derece ile târif eder: Kulun kendi irâdesiyle ilgili şeylerdeki sabrı, kulun iradesi dışındaki hususlardaki sabrı, emirlere itâat ve nehiylerden kaçınmadaki sabrı.¹³⁶⁸ Kur'ân kavramlarından biri olan sabrın, tasavvuf klasiklerinde genel olarak nefse ağır gelen her türlü zorluğa karşı dayanma gücü olarak tanımlandığı ve bu husustaki kuvvetin sâlikin sülûkunda ilerledikçe artmasının beklendiği anlaşılır.

Ken'ân Rifâî'ye göre sabır mücâhede etmek suretiyle nefsin hazlarından fâni olma ve nefsi tezkiye etme amaçlı olarak şehvattan kesilmektir. Sabır tarîkatta istikamet üzere gitmeyi temin eden en önemli bir esastır. Gerçekten de Rifâî, nefis mertebelerinde ilerleyebilmek için sabır ve sebatı elzem bulur. Sâlik, sabır sayesinde, bir makamın hakkını vererek diğerine geçer ve daha sonra şükür, rızâ, teslimiyet gibi makamlara yükselir.¹³⁶⁹ Rifâî beşeriyet icaplarıyla kirlenen kalbin sabır denilen "mahfaza" sâyesinde korunacağını ve cilalanacağını söylerken sabır makamının sülûktaki önemine de dikkat çeker.¹³⁷⁰ İnsanı dünya zulmetinden çıkararak selâmet sahiline eriştirecek olan meziyet sabırdır. Bu anlamda Hazreti Yusuf (a.s.)'ın kıssasında

¹³⁶⁵ Daha fazla bilgi için bkz. 12. Mustafa Çağrııcı, "Sabır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, C. 35, ss. 337-339.

¹³⁶⁶ Es-Serrâc, *el-Luma*, ss. 76-77; el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Bursa, 2008, s. 112.

¹³⁶⁷ el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, C. IV, ss. 1399-1421.

¹³⁶⁸ El-Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 453.

¹³⁶⁹ a.g.e., s. 416.

¹³⁷⁰ Rifâî, *Sohbetler*, s. 376.

geçen ve onu kuyudan çıkarmaya vesile olan ip esasen onun sabrıdır.¹³⁷¹ “Kal sabır mihnet deminde, Hakk’ı dâim tâlib ol!/Merkebe olma nefsine, sen tut mânînin râkibi ol!”¹³⁷² Şeyh sabrın sâliki sûratle maksada eriştirecek manevî bir rehber olduğu görüşündedir.

Ken’ân Rifâî’ye göre, sabrın insanda bir makam haline gelebilmesi için öncelikle şikayetin kesilmesi gereklidir. Bu bağlamda başta nefsin hazları olmak üzere, günlük hayatta tecrübe edilen her türlü zorluk ve nahoş muamele sabırla karşılanmalıdır. Sabır bir bakımdan insanlardan kırılıp incinmemek anlamındadır.¹³⁷³ Sabır her ne kadar güçlükler karşısında gösterilen bir tavır olsa da onu huy ve ahlâk edinmiş kimse için zorlukları kolaylaştıran bir vasıftır. Bu yönüyle sabır esasen ferahlık ve genişlik için bir tür anahtar mesabesindedir.¹³⁷⁴ Sabır insanın ahlâk güzelliğinin bir çeşit ölçüsüdür. Hiddet ve gazab anında dahi sabrını muhafaza etmek, sabrın en açık alâmetlerindedir.¹³⁷⁵ Ken’ân Rifâî Hz. Peygamber’in ilgili hadisine atıfla, imanın sabır işareti olduğunu kaydeder: Allah’a inanan ve güvenen insan, elbet sabredecektir.¹³⁷⁶ Ken’ân Rifâî sabra sebep teşkil eden en önemli âmillerden belâyı, bir tür bâtinî nimet olarak görmektedir. Şeyhin bu yaklaşımı, sûfiler arasında yaygın olan, “acıyı bal eyledik”, sözünün bir yorumu mahiyetindedir.

Ken’ân Rifâî eserlerinde, ehlullah ya da ehl-i Hak’dan nakille sabrın dereceleri üzerine farklı tasnifler vererek söz konusu çeşitliliğin vâridat farkından kaynaklandığını kaydeder. Örneğin *Sohbetler*’inde geçen bir tasnife göre, sabrın dört derecesi vardır. Bunlardan birincisi kulluk husûsunda karşılaşılan zorluklara, ikincisi dünya zevk ve surûrüne kapılmaya, üçüncüsü dünya nimetlerini elde etmeye ve dördüncüsü mûsibetlere sabırdır.¹³⁷⁷ Bu tasnif el-Kuşeyrî’nin *er-Risâlesi*’nde geçen sabrın dereceleriyle genel anlamda örtüşmektedir.¹³⁷⁸ Bir başka tasnif ise sırasıyla *sabrullah*, *sabır alellah*, *sabır fillah* *maallah* ve *sabr-ı anillâh* şeklindedir. Rifâî *Mesnevî* III. cilt şerhinde, sabır konusuna uzunca bir bölüm ayırmıştır. “Sabr-ı anillâh, Allah’tan sabır etmeğe derler. O vakit ki mahbûb, muhiblerin fırakını murad eyler o vakit firak ve

¹³⁷¹ a.g.e., ss. 450-451.

¹³⁷² Rifâî, *Îlâhiyât-ı Ken’ân*, s. 175.

¹³⁷³ Rifâî, *Sohbetler*, s. 443.

¹³⁷⁴ a.g.e., s. 158.

¹³⁷⁵ Büyükaksoy, *Mesnevî Hatıraları*, s. 76.

¹³⁷⁶ Rifâî, “Sohbetler”, *Ken’ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, ss. 434-435.

¹³⁷⁷ a.g.e., s. 450.

¹³⁷⁸ Rifâî, *Mesnevî Şerhi Notları*, C. III, D. 4, vr. 6a-6b.

hicrâna sabır ve tahammül eylemektir. Bundan eşed bir sabır yoktur.”¹³⁷⁹ Söz konusu tasnife göre sabr-ı anillâh sabrın en ileri derecesidir.

Ken’ân Rifâî sabır konusunu ele alırken, sûfilerin sözlerine atıflarda bulunur. Ehl-i Hakk’ın anlayışına göre sabır, şikâyeti ve hâlini Allah’tan gayrısına arz etmeyi terk etmektir. Buna mukabil “Cenâb-ı Hakk’a izhâr-ı acz-ı şikâyet; bâb-ı sabırda memdûh”¹³⁸⁰ kabul edilmiştir. Şeyh konunun daha iyi anlaşılması için Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’sinin 255. bâbından bir hikaye nakleder.¹³⁸¹ Rivâyete göre Bâyezid-i Bistâmî’yi ağlarken gören halk ona ağlayışındaki hikmeti sorduğunda Bâyezid açlık nedeniyle ağladığı cevabını vermiştir. Beklemedikleri bu cevap nedeniyle hayrete düşen halk, meselenin îzahını istemiştir. Bâyezid’in verdiği cevap sabrın yukarıda geçen tarifini izah eder mâhiyettedir: “Evet Hakk’ın bana açlık havâle etmesinden muradı benim ağlamam içindir, dedi.”¹³⁸² Rifâî konuyla ilgili hükmün sâlikin derecesine göre farklılık arz edebileceğini, dolayısıyla kişinin sükût etme ya da hâlini Allah’a arz etme yollarından hangisini seçeceğine kendi bânını gözeterek karar vermesi gerektiği kanaatindedir. “Nasıl ki Hazreti Eyyub ne kadar müddet belâyaya sabretti çünkü o, Hakk’ın rızâsını sabırda gördü. Birçok zaman sonra da dua ve tazarru etti. Zira mukteza-yı vakit o idi.”¹³⁸³ Eyyub (a.s.) Peygamber’in tavrı söz konusu durum için bir ölçüdür.

Ken’ân Rifâî Kurân ve sünnet tarafından övülen ve tavsiye edilen bir tavır olan sabır konusunu eserlerinde kapsamlı bir şekilde ele alır. Rifâî, sâlikin sülûkunda ilerleyebilmesi için gereken en temel vasfın sabır olduğu kanaatindedir. Şeyhin, sabır ve diğer faziletler arasında kurduğu ilişki hususunda, el-Gazzâlî’nin yaklaşımını benimsediği anlaşılır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, şeyh beşeriyet icaplarıyla kirlenen kalbin sabır denilen “mahfaza” sâyesinde korunacağını ve cilalanacağını söyleyerek, sabır makamının sülûktaki önemine dikkat çeker. Ancak, Rifâî için sabır, pasif kalmak şeklinde tezahür etmez. Onun için sabır, gayret edilen işin neticeleri konusunda telaşlanmamak anlamındadır.

¹³⁷⁹ a.g.e., vr. 8a-8b.

¹³⁸⁰ a.g.e., vr. 6b.

¹³⁸¹ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, ed. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts., C. IV, s. 275.

¹³⁸² Benzer bir sabır tasnifi de *Mesnevî* 3. cillte geçen bir hikayenin şerhinde mevcuttur. Rifâî, *Mesnevî Şerhi Notları*, C. III, D. 4, vr. 6a-7b.

¹³⁸³ Rifâî, *Mesnevî Şerhi Notları*, C. III, D. IV, vr. 8a.

3.10. Şükür

Sözlükte iyiliği bilmek ve farkında olmak şeklinde tanımlanan şükür, terim olarak Allah'tan ve insanlardan gelen nimetlere söz ve fiille mukabelede bulunarak minnettarlığını göstermek anlamındadır. Şükürün zıddı ise nimetin kıymetini inkâr etme ve örtme anlamındaki küfürdür. Kur'ân-ı Kerim'de ve hadislerde mü'minler şükre davet edilmekte ve ekseriyetle bu husustaki ihmalkarlıklarına dikkat çekilmektedir.¹³⁸⁴ Edeb ile ilgili literatürde şükür kavramı genellikle ilgili ayet ve hadislerin derlenmesi ile sınırlı kalırken,¹³⁸⁵ konunun ayrıntıları sûfî müelliflerin eserlerinde ilgili başlık altında değerlendirilmiştir.¹³⁸⁶

Sohbetler adlı eserinde, şükürü iki farklı tasnifle ele alan Rifâî, ilk tasnifte şükürün insan vücûdundaki yansımalarına işaret eder. Bu tasnife göre şükür üç türdür: Kalp, dil ve azalar ile yapılan şükür. Kalbin şükürü, nimetin sahibini bilmek ile gerçekleşir ki, burada şükür hali marifetin bir nevi ameli bir neticesi olarak ele alınır. Bu yaklaşım esasen, şükürün kelime kökünden çıkan ilk anlamlardan biridir. Nitekim sözlükte şükür kelimesi, nimeti vereni tanıma manasındadır. Ancak buradaki bilgi analitik bir yöntemle değil kalb ile elde edilen bir bilgidir. Kalb bilgisi ise insanı harekete sevkeder. Buna göre kalb ile nimet vereni tanıyan kul şükür hissini öncelikle dil ile ifâde eder. Şükürün üçüncü bir türü ise azalarla yapılan şükürdür ki en açık işareti ibâdet ve taata yönelerek hayırlı işlerde bulunma suretiyle gerçekleşir.¹³⁸⁷ Ken'ân Rifâî'nin bu tasnifi İmam-ı Gazzâlî'nin *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*'inde ortaya koyduğu şükür anlayışının tafsilatlı bir izahı mahiyetindedir.¹³⁸⁸

Ken'ân Rifâî'ye göre, şükürün tam olması için bütün azaların kendi kabiliyetleri ölçüsünde Hak yolunda hizmette olması gerekir. Buna göre çalışma, ailesinin hizmetinde bulunma, her yerde Hakk'ın azametini seyretme, harama müteallik birşey işitme ve Hakk'ın rızâsı haricinde bir şeye yönelmeden çekinme de yine şükürün

¹³⁸⁴ Ragıb el-İsfahânî, “Şükür”, *Müfredât, Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yayınları, 2007, s. 815.

¹³⁸⁵ Şükürle ilgili daha fazla bilgi için bkz. *Mustafa Çağrıçı, “Şükür,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 39, ss. 259-261.

¹³⁸⁶ Kelabâzî, , *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, s. 119; el-Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ss. 436-444; e-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, ss. 237-267; el-Herevî, *Menâzilu's-Sâirîn*, s. 34; el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, C. IV, ss. 1421-1487.

¹³⁸⁷ Rifâî, *Sohbetler*, ss. 315-316.

¹³⁸⁸ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, ss. 1421-1487.

azalarda görülen en açık işaretlerindedir.¹³⁸⁹ Bir başka yerde şükür, Allah'ın verdiği nimetleri yine onun istediği yerde kullanmak, sabırlı olmak, Allah için nefsinin hazlarını terketmek ve nefse ağır gelen şeyler karşısında şikâyetle bulunmamak şeklinde tanımlanır. Rifâî başkaları için karşılıksız olarak yapılan iyiliklerin de, Hakk'ın verdiği nimetlere şükür etme yollarından biri olarak kaydeder. Ken'ân Rifâî'ye göre şükür, esasen şükre mani olan kötü huyların, güzel ahlâka tebdil edilmesinden sonra gerçekleşir. Sâlik, ıslâh-ı nefis etmek suretiyle, sırasıyla sabır, şükür, teslimiyet ve rızâ makamlarını idrak edecektir. Her ne kadar tasavvufi kavramların yapısı, birini diğerinden ayıran kesin hatları ortaya koymamızı güçleştirse de sûfler tedrici olarak bazı mânevî basamakların diğerlerini öncelediği kanaatindedir. Ken'ân Rifâî'nin de bu gerçeği dikkate alarak şükür kavramını işlerken, belli bir sıralamayı dikkate aldığı farkedilir. Şu halde şikayeti terkederek, Hakk'ın rızâsına yönelmiş bir sâlik için, şükür mânevî bir basamaktır. Buraya ulaşabilmek için kişi kendisine verilen nimetlerin farkında olarak onları Hak yolunda sarfetmeli ve bu uğurda yaşadığı zorluklara sabretmelidir. Rifâî'ye göre bu derecelerden geçerek şükre erişen kimse, son derece büyük bir zevke de erişmiş olacaktır: “Hulâsa şükür, enâniyette bulunmamak, kendini beğenmemek, Allah'tan gelen her şeye sabretmek, onun verdiği safâyı da, cefâyı da hoş karşılamaktır.”¹³⁹⁰ Böylelikle salık Hakk'a teslimiyet ve rızâ derecelerine de nâil olacaktır.

Ken'ân Rifâî şükür konusunu, uygulamaya yönelik pratik çözümler eşliğinde ele alır. Ancak onun tasavvuf anlayışında şükür, ahlâkî dönüşümün muayyen bir basamağıyla sınırlı değildir. Şükür kavramını alışageldiğimizden farklı bir açıdan ele alan aşağıdaki pasaj bu açıdan iyi değerlendirilmelidir:

“Şükür ne demek? Yüz bin kere şükür ne demek?” diye sordu. “Sahraların denizlerin kumları, ağaçların yaprakları, yağmurların katreleri, denizlerin dalgaları kadar da şükür desen yine şükretmiş olamazsın. Çünkü bunlar yine birer adet, birer haddir. Allah'a karşı kendi vücûdunla olduğun halde şükretmek, aynı şükürsüzlüktür. ... İş mânâdadır. Makine ise o mânâdan gafil olarak o lafz-ı şükürü zikir ve tespih eder. Halbuki şükürün mânâsını bilmek senin vazîfendir. O sana düşer. Çünkü sen insansın, o ise makinedir. Şükürün mânâsı da, Allah'tan gayri fâil, O'ndan gayri mevcut görmemek, Hakk'ın işine

¹³⁸⁹ Sofi Huri, “Mürşid, Mürebbi, Filozof”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 333.
¹³⁹⁰ a.yer.

karişmamak, fiiline itiraz etmemek ve O’ndan ne gelirse hüsn-i kabul etmektir. Bunları yapmadıktan sonra her ne kadar. “Yâ Rabbi sana yüz binlerce şükür” de demiş olsan yine de şükretmiş olamazsın.”¹³⁹¹

Burada konunun tevhid inancı ekseninde yorumlandığı anlaşılır. Şu halde Rifâî’ye göre, Hakk’tan gayri müstakil bir vücûda sahip olduğu zannı hakim olduğu sürece sâlik tam olarak şükrünü eda etmiş olamaz. Ken’ân Rifâî’ye göre asıl nimet varlık yani yaratılmış olma nimetidir. Zira bir insanın sahip olduğu diğer tüm nimetler, varlık nimetinden sonra gelir. Öyleyse kul en temel bir nimet olan varlığının/vücûdunun, Hakk’ın varlığı ile kaim olduğunu idrak ettiği zaman hakiki anlamda şükrünü eda etmiş olur. Şükür sahibi kimse, geçici varlığının Hakk’ı tanınması için kendisine verilmiş en büyük bir imkan olduğunu anlayan kimsedir.¹³⁹² Varlık nimetinin şükrünü eda etmeyi isteyen bir kul, Hakk’ın fiiline ve takdirine razı olarak bütün varlığıyla O’na yönelmelidir.

Ken’ân Rifâî’nin yine aynı eserde şükrü, şükre vesile olan nimetlerin türlerine ve şükredenlerin mânevî derecelerine göre farklı bir tasnife tabi tuttuğu da görülür: Avam, havas ve havassü’l-havassın şükrü.

“Şükür üç kısım olduğu gibi, aynı zamanda üç derecedir. Birinci derece, senin için makbul olan, hoşuna giden şeylere şükretmektir. Bu şükürde avam da havas da dâhildir. Meselâ evlât sahibi olmak, işi ilerlemek, maaşı artmak gibi, hoşlanılan hâdiselere şükretmektir. İkincisi, sevdiğin ve sevmediğin şeyleri bir tutarak, Hak’tan her ne gelirse ona razı olmaktır. Ama bu her kişinin kârı değildir. Üçüncüsü ise, nimeti veren Allah Zülcelâl’de o kadar müstağrak olmak ki, nimeti görmeye bile vakti olmamaktır, ki şükrün asıl mânâsı budur. İşte, bu şükür sahibinin önünde bende ol, yok ol.”¹³⁹³

Rifâî’nin yukarıdaki şükür tasnifinin kaynağı Hâce Abdullah el-Herevî’nin (ö. 481/1089), *Menâzilu’s-Sairin*’deki şükür bölümüdür.¹³⁹⁴ Rifâî şükür kavramı *Mesnevî* III. cilt hikayelerinden Sebe kavminin kıssası içerisinde ayrıntılı olarak ele alır. Sebe kavmi, yaşadıkları şehirlerin arasındaki mesafenin azlığından şikayetçidir. Şeyh

¹³⁹¹ Rifâî, “Sohbetler”, *Ken’ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, ss. 470-471.

¹³⁹² a.g.e., s. 577.

¹³⁹³ a.g.e., ss. 315-316.

¹³⁹⁴ el-Herevî, *Menâzilu’s-Sâirîn*, s. 34.

tarafından, Sebe kavminin sahip olduğu imkan ve rahatlığın, zamanla o kavmin rahatsızlığına sebep olması, kıymeti bilinmeyen her nimetin zamanla nikmet/zorluk olarak algılanmasına trajik bir örnektir. Ken'ân Rifâî bu kıssa bağlamında, şükürün küfür ile ilişkisini inceler. Küfran nimetin örtülerek kıymetinin takdir edilmemesi ve bu nedenle esasen nimet olan şeyin bir tür şikâyet ve rahatsızlık sebebine dönüşmesi durumudur. Şeyhin, burada bir kavramı zıddından yola çıkarak açıklamak gibi bir metod takip ettiği anlaşılır.¹³⁹⁵ “İnsanın ne garîb hâli vardır. Yaz gelse kış, kış gelse yaz ister. Ni'met gelse nikmet, nikmet gelse ni'met ister. Hâsılı kendinde mevcûd olan hâlden başka hâlin husûlünü ister. Görürsünüz ki dünyânın en bâlâter mertebe ve maîşetinde bulunan bir kimse bir çobanın hâline gıbtâ eder.”¹³⁹⁶ Şeyhe göre, küfran, insan tabiatında yer alan fitri bir özellik ile ilişkilidir. Hakk'ın iki eliyle yaratılmış insan, cemali tecellîleri galip geldiğinde sabır, şükür, rızâ gibi makamları tecrübe ederken, celal tecellîlerin tesiri altında iken ise küfür ve şekâvet halleri gösterme eğilimindedir.

Rifâî'ye göre, nefsin arzularına ve iştihalarına meyletmek zaafından kurtulan kimse için üç türlü şükür vardır. “Şükür üç şeyden ibârettir ki, nîmet mukâbilinde olur: Birinci mün'im-i hakîkiye, lisanla şükür, ikinci mün'im-i hakîkiye, kalple muhabbet, üçüncü mün'im-i hakîkiye, kalple itâat eylemektir. Bunların biri eksik olsa, şükür tamam olmaz.”¹³⁹⁷ Rifâî'ye göre şükürün kendisi bir nimettir. En büyük nimet Allah'a ibâdet ve kulluk edebilmektir. Şükür ise nimetin ruhu mesabesinde olup idrak ile yapıldığında eldeki nimeti artırır.

Yukarıda ayrıntılarını verdiğimiz üzere Ken'ân Rifâî için şükür nimetin farkında olmak, nimeti ve nimet vereni bilmek anlamındadır. Bu tarif sûfilerin üzerinde ittifak ettiği şükürün en temel tariflerinden biridir. Rifâî, şükürün ilim, kalp ve amel ya da hal ile yapılması gerektiği şeklindeki tasnifinde *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*'nin ilgili babını kaynak alır.¹³⁹⁸ Öte yandan, sâliklerin sülûktaki dereceleri üzerinden yaptığı şükür tasnifine ise, *Menâzilü's-Sâirin*'in ilgili bölümü kaynak teşkil eder. Rifâî'nin şükür konusunda kendi yaklaşımı özellikle şükürün idrak ile yapılması bahsinde öne çıkar. Ona göre insan

¹³⁹⁵ “Ehl-i meyl ve ehl-i hevâdan idiler. Bunlar dünyâyâ ziyâdesiyle münhemik ve vahhâm idiler. Bunların kârları büyüklere ya'ni enbiyâ ve evliyâyâ küfrân-ı ni'met idi. Küfrân şükürün zıddıdır. Küfrân demek, kendi mün'im ve muhsiniyle cidâl eylemektir ve lisân-ı hâl ile ona: “Ey mün'im! Senin bana verdiğin ni'met ve iyiliğe lüzûm yoktur. Bu ni'metler beni rencide ediyor, demektir. İşte bir kimsenin yaptığı hâl ve harekât ve hatâ ve isyan bunlar demektir. Ni'meti bilmemek ve şükürünü edâ etmemek, bu ma'naları müstelzim olur.” Yalçınkaya, a.g.t., s. 147.

¹³⁹⁶ a.yer.

¹³⁹⁷ Rifâî, *Mesnevî Şerhi Notları*, C. III, D. IV, vr. 75a-75b.

¹³⁹⁸ el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, C. IV, s. 1421-1487.

kendisinde bir güç ve kuvvet bulunmadığını anladığı, Hakk'ın vücûdu karşısında kendi acziyetini duyduğu ve benlik iddiasından geçtiği taktirde gerçekten şükretmiş olabilir. Bu idrak derecesine ulaştırmayan yani yalnızca dil ile yapılan şükû, taklid seviyesinden ileri geçemez. Ken'ân Rifâî şükredenle şükrolunanın bir olduğu, ya da bu anlayış seviyesinde yapılan şükür gerçek şükür olarak nitelendirir.¹³⁹⁹

3.11. Havf-Recâ

Havf, sûfi ıstılâhında Allah'ın kahrından korkarak dinde sâbit olmak şeklinde yorumlanmıştır. Sûfi müelliflerin eserlerinde konu çoğunlukla ilgili âyetler ve hadislerle birlikte ilk dönem sûfilerinden yapılan nakiller ile işlenmiştir. El-Kuşeyrî'ye göre havf gelecekle ilgilidir. İnsan hoşlanmadığı bir şeyle karşılaşmaktan korkan bir tabiata sahiptir. Müminler için bu korku, dünya hayâtında belâ, ahirette cezaya uğrama endişesi şeklinde tezahür etmektedir. Oysa korkunun makbul olanı Allah'ın zâtından ve yalnız ondan korkmak, her konuda olduğu gibi bu konuda da ona şirk koşmamaktır.¹⁴⁰⁰

Recâ, kalbin istenilen, sevilen bir şeyi umması, bundan ferahlık ve rahatlık duyması hâlidir. Sûfi ıstılâhında recâ ise “kulun ilâhî rahmetin genişliğine bakması, Rabbinin lütfunu kendine yakın hissetmesi, sonucun iyi olacağını düşünüp sevinmesi, celâli, cemâl gözüyle görmesi” şeklinde tanımlanmıştır.¹⁴⁰¹ Kur'ân'da Allah'a kavuşmayı ümit edip buna göre hazırlık yapanlar övülmüş, Allah'a kavuşmayı ummayıp kötülükte devam edenler yerilmiştir.¹⁴⁰² Örneğin iyi işler yapanların mükafat alacaklarına ve hatalıların affolunacaklarına dair duydukları ümit, recânın makbul şekillerinden biridir. Şer işlerinde ısrar eden birinin, affını ümit etmesi ise makbûl değildir. Havf konusu genelde recâ kavramı ile ilişkili olarak ele alınmış olup sâlikin tekâmülü açısından havf ve recâ arasında denge hali içinde olmasının gerekli olduğu ileri sürülmüştür. Havf ve recâ hâllerini bir kuşun iki kanadına benzeten sûfiler sâlikin ancak bu iki kanatla ilerleyebileceğini yani korku ve ümit hali arasında dengede bulunmak gerektiğini kaydetmişlerdir.¹⁴⁰³

¹³⁹⁹ Rifâî, “Sohbetler”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 470, 522.

¹⁴⁰⁰ El-Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 342.

¹⁴⁰¹ Süleyman Uludağ, “Recâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, C. 34, s. 502.

¹⁴⁰² Yûnus 10/7, 11, 15; el-Kehf 18/ 110; el-Ankebût 29/5.

¹⁴⁰³ Reca konusunda sûfilerin görüşleri ve bu konudaki değerlendirmeler için bkz. El-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Kahire, 1994, s. 68; El-Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ss. 355-368; el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, C. IV, ss. 1488-1541.

Ken'ân Rifâî'ye göre ise, korku sâlik için son derece önemli bir haldir. Hakk'ın kazâsından hakkıyla korkanların, âhîret hüznünden emin olacağını kaydeden Rifâî'ye göre, korku kulun ahiret ve dünya saâdetine vesile olması sebebiyle aslında Allah'ın kerem ve lütfundan bir ikramdır.¹⁴⁰⁴ Ken'ân Rifâî'ye göre korkunun üç türlü manası vardır: Bunlar sırasıyla korku, haşyet, heybettir. Korku îmânın, haşyet amelin, heybet ise mârifetin şartındandır. Nefis makamında olanlar cezadan korkar, kalp ve huzur makamında olanlar Allah'ın cilve ve oyunlarından korkar. Sır ve sukût makamından olanlar ise heybet ve azamet ehlidir. Allah'ı en çok bilenler, ondan en çok korkanlardır, hükmü gereğince bu taife Hakk'ı en çok bilenlerden çıkar.¹⁴⁰⁵ Rifâî'ye göre havf ve hüzn birbirine yakın iki kavram olup hüzn geçmişte yaşananlardan duyulan elem ve sıkıntıdır. Havf ise gelecekte yaşanacaklara dair duyulan korku ve endişe olup her nefis mertebesinin kendisine göre bir korkusu vardır. Şeyhin deyiimiyle, “her bir makâmda bir havf vardır. Kişinin kemâli dahî havfına göre olur.”

Nefsin ham hali olan nefis-i emmârede korku bulunmadığını belirten Ken'ân Rifâî, korkunun sonraki mertebelerde başladığını kaydeder. Sonraki nefis mertebeleri için sırasıyla şu korkular mevcuttur: “Havf-ı taklîd, havf-ı cehennem, havf-ı ma'siyet, havf-ı rızâ, havfullah, havf-ı kemâl”. Nefis-i levvâme'de olanların korkusu havf-ı taklîddir ki emniyetleri korkularına galip geldiğinden, korkularında sabit olamazlar. Bu sebeple bunlardan bazıları imansız gider. Nefis-i mülhime mertebesinde olanların korkusu, havf-ı cehennemdir. Bu kimselerin korkusu, emniyete galip geldiğinden, bunların havfi cehennem korkusu ve cennet arzusu ile ilgilidir. Rifâî'ye göre “böyle havf ehlullâha yakışmaz.”¹⁴⁰⁶ Nefis-i mülhime mertebesinde olanların korkusu, havf-ı nefsaniye olarak da adlandırılır. Rifâî'nin konuyla ilgili izahı, çok açık olmasa da, burada korkunun nefsin hilelerine kapılarak tekrar emareye düşme tehlikesine yönelik bir korkudan bahsettiği anlaşılır. Zira, mülhimede iken emmâreye kadar inip imansız ölenler bulunduğu cihetle, bu korku son derece isabetlidir. Mutmainne makamındakilerinin havfi, havf-ı ma'siyettir. Ancak bu korku cehennem korkusu ve cennet arzusu nedeniyle değildir. İlâhî emri layıkıyla eda edememek ve velâyet hırkasını lekelenmek korkusudur. Fakat burada sâlikin yine nefse yönelik bazı endişeleri mevcuttur. Nefis-i râziyenin korkusuna gelince bu mertebedekiler, Allah'ın

¹⁴⁰⁴ Büyükaksoy, *Mesnevî Hatıraları*, s. 334.

¹⁴⁰⁵ Rifâî, *Sohbetler*, s. 319.

¹⁴⁰⁶ Yalçınkaya, a.g.t., ss. 170-174.

rızâsını kazanamamaktan dolayı bir korku içindedirler. Bunların korkusu, Allah rızâsı için çalışırken yine de sehven bir kusurda bulunma tehlikesinden korkudur. Nefs-i merdiyyede bulunan zevatın korkusu ise, hepsinden başkadır. Bu zâtların, hiç bir arzuları, dünyevî ve uhrevî maksadları yoktur. Onlar varlıklarından geçmişler, hatta neşe ve keder kaydından kurtulmuşlardır. Buna rağmen daimi bir havf içindedirler. Kemal mertebesinin ehline gelince, Rifâî'ye göre, bu zâtlar sebebinin bilmedikleri bir korku içindedir. Rifâî bu havfın üstünde, havfın dört mertebesinin daha bulunduğunu ve fakat bunların tarife gelmeyeceğini söyleyerek konuyu tamamlar. Hepsinin üstünde bir korku daha vardır ki bu da Hz. Peygamber (s.a.s.)'ın "hepinizden ziyâde Allah'ı ben bilirim ve hepinizden ziyâde ben korkarım", hadisi ile ifade ettiği derecedir.

Ken'ân Rifâî, yukarıda özetlediğimiz havf ile ilgili tasnifi, Mesnevî III. cildin şerhi vesilesiye yapar.¹⁴⁰⁷ Aynı meyanda bir tasnif daha yapar ki buradaki ayırım, havf-ı avam, havf-ı havas, havf-ı havassü'l-havâs şeklindedir. Şeyhin gerek altılı gerekse üçlü olarak yaptığı tasnif için kullandığı kaynak -kendi ifadesiyle- *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'dir.¹⁴⁰⁸ Ana hatlarıyla söz konusu kaynaktan alınan derecelendirmeyi, Rifâî kendi anlayışı ile değerlendirmiştir.¹⁴⁰⁹

Ken'ân Rifâî özellikle nefsanî kaynaklı korkuyu *hüzün* haliyle birlikte zikretmektedir. Şeyh'e göre korku, sebep olduğu üzüntü ve hüznün ile birlikte farklı formlara bürünür. Ayetin hükmü gereği insan Rabbim Allah deyip istikamet ettiği sürece, korku ve hüzünden azad olacaktır. "Rabbim Allah'dır diyen, hem müstakim bir Müslüman/Kurtulur havf ü hüzünden, dâimâ makbûl-i cân."¹⁴¹⁰ Korku ve hüznü olmayan ise kalb-i selîm sahibidir.¹⁴¹¹ Rifâî'ye göre havf ve hüzünden âzad olan sâlik, geçmiş ve gelecek kaydından kurtulmuştur. Allah'ın rızâsını kazanmak isteyen için, korku ve hüznün yoktur. Bir başka deyişle arzu ve beklenti ağırlığından kurtulmuştur. Halktan bir beklentisi olmayan insanın, halkla bir meselesi de kalmamıştır. Bu kimseler, muhabbet alışverişinden başka bir şekilde insana yaklaşmadıklarından halkla olan muameleleri merhamet, sabır, hilim ve af üzerinedir. İnsanları incitmek ve halk

¹⁴⁰⁷ Ken'ân Rifâî'den nakil ile, Yalçınkaya, a.g.t., ss. 170-174.

¹⁴⁰⁸ Muhyiddin İbnü'l-Arabi, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, ed. Ahmad Shams al-Din, Beirut: Dar al-Kutub al İlmiyya, t.y., C. I, ss. 259-261.

¹⁴⁰⁹ Yalçınkaya, a.g.t., ss. 170-174.

¹⁴¹⁰ a.g.e., s. 174.

¹⁴¹¹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 215.

tarafından gelen muameleden incinmekten hususiyetle kaçınmak gibi bir meziyete sahiplerdir.¹⁴¹²

Rifâî'ye göre yalnızca korku ve yalnızca ümit noksanlığa dalâlet eder. Ancak bu ikisi arasında bulunmak sâliğin olgunluğa yöneldiğine işâret olup bu halin Hakk'ın rahmetini celbetmesi mümkündür. Rifâî'ye göre, sâliki yolda bırakan şeyler, korku ya da ümit halinden birine takılmak ile ilişkilidir. Kişi ya bir günah nedeniyle kendine itimadı kaybetmiş, ya da fazlaca ümit hali nedeniyle tembellik ve atalete düşmüş olmuştur. Nihayetinde Hakk'ın rahmetinin kula yetişerek iki hal arasında dengeyi arayan kula, sırat-ı müstakimin nasip olması mümkündür.¹⁴¹³ “İşte böyle hareket edip Allah Rabbimdir diye istikâmet edenler için havfu hüzün yâni korku ve endişe yoktur.”¹⁴¹⁴ Havfın mânaları insanda zâhir olunca fakr haline ulaşılır. Fakrın kemâlini bulması ise vuslatın habercisidir.¹⁴¹⁵

Rifâî'nin eserlerinde havf konusuna ağırlık verdiği ve recâ bahsiyle ilgili olarak çoğunlukla sûfilerin beynel havf ve'r-recâ tabirine başvurduğu görülmektedir. Bu konuda Ebu Ali Ruzbâri'ye atfedilen “havf ve reca kuşun iki kanadı gibidir. İkisi birbirine müsavi olursa kuş düzgün, uçuş mükemmel olur” ifadesi ümit ile korku arasında bulunmanın temsili bir anlatımı olarak yaygınlaşmıştır.¹⁴¹⁶ “Mademki kalbinde bu iki kelime vardır. Emin ol ki Allah senin dilediğini verir. Çünkü sırf korku ve sırf ümit, noksan kişi kâridir. Ama beyne'l- havf ü ve'r-recâ yâni korku ve ümit arasında olmak, Allah'ın rahmetini çekicidir.”¹⁴¹⁷

Ken'ân Rifâî'nin ümit konusunu ekseriyetle, Kur'ân-ı Kerîm'in müjde ayetleri içerisinde ele aldığı görülür. Bu bağlamda en çok üzerine durduğu ayetler, istikamet sahipleri için korku ve hüznün bulunmadığı mealindeki ayetlerdir: “Onlar ki Rabbimiz Allah'tır dediler ve istikâmet ettiler bu kimseler için korku ve hüzün yoktur, buyuruluyor. Bu âyetin mânâsı, hem ilmin gayesi olan tevhid, hem amelin gayesi olan istikâmet sahibi olanlar için korku ve keder olmadığını beyandır.”¹⁴¹⁸ Ken'ân Rifâî, kâmil bir mümin için korku ve hüzün arasında bulunmayı yeterli görmez. Zira her ikisinde de nefis için bir pay mevcuttur. Onun için asıl ibâdet ve kulluk aşk ehlinin

¹⁴¹² Ayverdi, Araz, “Din ve İman Anlayışı”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 168.

¹⁴¹³ Rifâî, *Sohbetler*, ss. 226-227.

¹⁴¹⁴ a.g.e., s. 215.

¹⁴¹⁵ a.g.e., s. 319.

¹⁴¹⁶ El-Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 357.

¹⁴¹⁷ Rifâî, a.g.e., ss. 226-227.

¹⁴¹⁸ a.g.e., s. 422.

ibâdetidir. “İşte aşk erbabı ile zevk erbabının farkı, birinin Allah’ın cemâlini istemesi diğlerinin ise Hakk’ın sıfatları ile iktifa etmesidir.”¹⁴¹⁹ Bir sevap beklentisi ve ceza endişesi ile kulluk etmek Rifâî’ye göre Allah’ın sıfatlarından birine yönelmek anlamına gelirken, bu ikisinin kaydından kurtulanlar Hakk’ın zâtına yönelmiş olanlardır.

Ken’ân Rifâî, genel olarak havf ve reca konusuyla ilgili olarak bu iki hal arasında denge halinde bulunmayı tavsiye eder. Onun bu tavrı, sûfilerin konuyla ilgili genel yaklaşımını da yansıtır. Ancak şeyhin metinlerinde havf konusunun birçok ayrıntıyla birlikte ele alındığı ve reca konusuna ise oldukça az yer verildiği farkedilir. Rifâî’nin bu yaklaşımı Herevî’nin *Menâzilü’s-Sâirîn* adlı eserinin recâ bahsinde geçen “recâ, müridlerin mertebelerinin en zayıfıdır. “Sûfilere göre recâ, düşüncesizliğe kapılmaktır”¹⁴²⁰ ifadesini hatırlatır. Gerçekten de Rifâî, sâliklerin gevşekliğe kapılmalarından ve zayıf düşmelerinden çekinerek reca bahsine fazla değinmemiş gibidir. Bu durum, biraz da Rifâî’nin mizaç ve meşrep özellikleri ile ilgili olmalıdır. Yukarıda da belirttiğimiz üzere, Rifâî, “Allah ferahlananları sevmez” (Kasas, 28/76) ayetinin hükmü gereği yaşamayı prensip edinmiştir. Şeyhin mizacının da bunu ilkeyi uygulamaya bir yatkınlığı olduğu dikkate alındığında, onun metinlerinde reca ve ümit kavramının daha az yer kaplaması anlaşılır hale gelmektedir. Bununla birlikte Rifâî’nin, sâlikin ancak havf ve reca kanatları ile Hak yolunda ilerleyebileceği şeklindeki genel kanaati benimsediği ve bu yönde telkinde bulunduğu anlaşılır.

3.12. Rızâ

Dini bir terim olarak rızâ, kulun, Allah’tan râzı ve hoşnut olması, Allah’ın kazasını kerih görmemek anlamına gelir.¹⁴²¹ Tasavvuf ıstılahında rızâ, kalbin, Allah’ın hükmünün akışı altında sükûnet halinde bulunmasıdır. Genelde rızâ, hüküm ve kazaya itirazda bulunmayıp hoşnutluk ile karşılamayı ifade eder.¹⁴²² “Kulun kalbinin hükm-i ilâhî altında sükûnet bulması, ızdırıp ve inhiraf duymaması”¹⁴²³ şeklinde tanımlanır ve tasavvuf klasiklerinde farklı yönleriyle ele alınır. İlk dönem eserlerinde rızâ konusu

¹⁴¹⁹ a.g.e., s. 578.

¹⁴²⁰ El-Herevî, *Menâzilü’s-sâirîn*, s. 89.

¹⁴²¹ Ragıb el-İsfahânî “Rızâ”, *Müfredât, Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yayınları, 2007, ss. 621-622.

¹⁴²² Rızâ konusunda daha fazla bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “Rızâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, C. 35, ss. 56-57.

¹⁴²³ Es-Serrâc et-Tûsi, *el-Luma’*, s. 80.

hakkında yapılan tartışmalar rızânın hal mi makam mı olduğu, rızâda Hakk'ın iradesi ile kulun gayretinin tesiri, hangi konularda rızâ halinin mübah olduğu şeklindeki sorular etafında şekillenmiştir.¹⁴²⁴ Bu bağlamda en çok işlenen ayetlerden biri “Allah onlardan razı oldu, onlar da Allah'tan râzı oldular” (el-Mâide, 5/119) meâlindeki ayettir ve müelliflerin konu hakkındaki muhtelif yorumlarının ayetin tefsirindeki farklı yaklaşımlardan kaynaklandığı anlaşılır.¹⁴²⁵

Ken'ân Rifâî'ye göre rızâ ne demektir? Şeyhe göre rızâ, nimetin artması yahut çilenin kalkması yolunda kulun Allah'tan bir talebi olmamasıdır. Bilakis hâdiseleri olduğu gibi kabul etmeye çalışıp bu hâdiselere karşı dargınlık, küskünük ve itirazda bulunmamaktır. “Kazâya rızâ vermek demek o kazânın hükmünün cereyânı altında, o sâlikin kalbi bilâ-ıztırâb ebkem olmaktır.”¹⁴²⁶ Rifâî'nin bir sohbetinde rızânın mahiyeti üzerine olan aşağıdaki ifadelerini burada değerlendirmemiz anlamlı olacaktır:

“Rızâ nedir? “Allah âşıklarına gerek lütf, gerek kahır olsun, mahbuptan her ne zuhûr ederse mahbuptur, sevimlidir, hoştur. Rızâ, tarîk-i erbâb-ı safâ ve vazîfe-i eshâb-ı vefadır. Rızâ, cemâl-nümâ-yı ihlâs ve saykal-ı mir'ât-ı kulûb-ı havastır. Rızâ, sermâye-i pâzâr-ı ikbal ve pîrâye-i arûs-ı kemaldir. Rızâ, meheng-i âyâr-ı muhabbet ve nakd-i pâzâr-ı meveddettir. İhlasın yüzünü gösterici rızâdır. İbâdet ve tâat ve hayrât ve hasenât, rızâ olmazsa, yâni Allah'ın yaptıklarına itiraz edersen, şeytanetten ibaret kalır. Çünkü

¹⁴²⁴ El-Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi, Keşfü'l-Mahcûb*, s. 240

¹⁴²⁵ İlk sistematik eserlerden olan *Lüma*'da, es-Serrâc 'konuya ilgili ayetle başlayarak rızânın değerli bir makam olduğunu kaydeder. El-Kelâbâzî'nin *Ta'aruf*'ta aynı ayetle ilgili yorumunda rızânın kul ve Hak tarafından gelen iki yönüne dikkat çektiği, kulun dünyada gösterdiği rızânın ahirette Hakk'ın rıdvânına vesile olacağı şeklindeki açıklamaları, onun kavramı tasavvufî makamlar içerisinde değerlendirdiğini gösterir. El-Kuşeyrî Horasanlı sûfilerin rızânın hal mi makam mı olduğu şeklindeki sorularına seyr ü sülûktaki derece açısından yaklaşarak başlangıç itibariyle kulun gayretine mebni olup makamlar, nihâyeti itibariyle Hakk'ın inayetine mebni olup haller sınıfına girdiğini söylemekte ve bu suretle iki yorumu bir araya getirir. El-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*'da Mâide sûresinin ilgili ayetinden, kulun rızâsının Hakk'ın rızâsına sebebiyet vereceği sonucuna ulaşırken; el-Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*'ta konuyu hal-makam tartışmasına çekerek ilgili ayetin tahlilinde Allah'ın rızâsının kulun rızâsını öncelediği hükmüne varır. Herevî, önceki eserlerden farklı olarak “Sen Ondân râzî o da senden hoşnûd olarak Rabbi'ne dön.”(Fecr, 89/28) ayetiyle konuyu değerlendirir ve kulun ancak Hakk'tan râzî olmak suretiyle rububiyete döneceğini ifade eder. Sonrasında rızânın üçlü bir derecelendirilmesini yaparak rızânın gayretle kazanılan yönüne vurgu yapması kavramı makamlar içerisinde değerlendirdiğini gösterir. Bahsi geçen eserlerde rızâ konusu ve ilgili tartışmalar için bkz. Es-Serrâc, *el-Luma*, ss. 80-81. El-Kelâbâzî, *et-Ta'aruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, ss. 123-124; El-Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, s. 275-279; el-Hücvîrî, a.g.e., ss. 240-246; el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, C. III, ss. 132-167; el-Herevî, *Menâzilü's-sâirin*, 99; el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, C. IV, ss. 1656-1730.

¹⁴²⁶ Yalçınkaya, a.g.t., ss. 275-276.

taptığın mâbudunun istediğine razı olmuyorsun demektir. O halde ibâdetin mânâsı ne olur?”¹⁴²⁷

Rifâî'nin yukarıdaki ifâdelerinden rızâyı temelde kulluğun icabı ve hakikati olarak değerlendirdiği anlaşılır. İhlâsın bir işareti olarak rızâ, şeyhin safâ ve vefâ ehli olarak nitelendirdiği âşıkların ulaşabileceği bir makamdır. Aşk ve onun gereği olan can feda etmeye hazır olma hali, Allah'ın rızâsı için en önemi vesilelerden biridir. Bu konu Rifâî'nin şiirlerinde de çokça işlenen bir temadır.¹⁴²⁸ Takdire rızâ gösterebilme, nefsin başını vermek ile ilişkilidir ve bu da şeyhe göre, Allah muhabbetini duyanların yapabileceği bir iştir. Rızâ makamında bulunan kimsede ruh, akıl, kalb ve nefis tek bir şey olduğu için birlikte hareket ederler. Vücûd içindeki güçler ruha karışarak bir olduğunda, ilâhi emre itiraz ortadan kalkar.¹⁴²⁹

Rifâî bu bağlamda sûfilerin üzerinde çokça durduğu “sen O’ndan râzı, O da senden hoşnûd olarak Rabbi’ne dön” (Fecr, 89/28) âyetini de şu şekilde tefsir eder: Nefsin ihtiraslarından geçmek demek, yani nefsin arzularının Allah'ın iradesi önünde ortadan kalkması ve bu suretle aşığın mâşuğuna dönüşmesi yahut kavuşmasıdır. Bu durum kulun Allah'tan gerek celâl ve gerekse cemâl her türlü şeyi hoşlukla kabul etmesidir ki bu rızâ hâli karşısında Allah'da kulunu cemâl cennetine idhâl eyler: “Cenâb-ı Hak diyor ki: Ey nefis-i mutmainne! Bana, benim has cennetime benden râzı olduğun halde ve ben de senden râzı olduğum halde gel!”¹⁴³⁰

Ken'ân Rifâî rızâ kavramını işlerken, sûfilerin üzerinde görüş beyan ettiği önemli bir konuya, rızâ ve gayret arasındaki ilişkiye de değinir. Şeyh, Hak'tan gelene râzı olmak meselesini, elindeki ile yetinerek, çalışmadan geri durmak şeklinde algılayanların, tembellik içinde bulduklarını kaydeder. Ona göre rızâ, gayret ve çalışmadan sonra, ele geçen hususunda hoşnutluk göstermektir. Rızâ ve teslimiyet ile çalışma ilişkisi üzerinde duran Ken'ân Rifâî, maddî mânevî kazanımlar yolunda çalışma ve yorulmanın gereğinden bahseder. Bu ikisi birbirine mâni değildir.¹⁴³¹ “Kazaya râzı

¹⁴²⁷ Rifâî, “Sohbetler”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, ss. 392-393.

¹⁴²⁸ “Allahım sen mağfiret et, bu günahkâr Ken'ân'a!/Bin canım olsa fedâ dâim rızânın uğruna!” “İlâhî hep rızânı isterim, Sensin bana maksûd/Ayrırma Ümmü Ken'ân'ı kapından, başka bâb bilmem!” “Selâmet her dü âlemde/Rızâ-yı Hazret-i Allah/Vefâ ister isen ahde/İşin tut hasbeten lillah!” “Ayrırma aşk u derdinden ve kendinden beni bir ân!/Rızânı, aşkımlı ister demâdem bu hakîr Ken'ân.” Bkz. Rifâî, *İlâhiyât-ı Ken'ân*, s. 6, 27, 122, 182.

¹⁴²⁹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 51.

¹⁴³⁰ a.g.e., s. 57.

¹⁴³¹ Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, s. 134.

olmak bu çalışmaya engel değildir.”¹⁴³² Nitekim şeyhe göre Hz. Peygamber’in anlayış ve tavrı da budur. Ken’ân Rifâî’nin konuyla bu ilgili izahları, onun rızâyı makamlar içerisinde değerlendirdiğini gösterir.

Gerçekten de Ken’ân Rifâî, rızânın bir makam olduğunu işaret eder ve rızâdan bahsettiği hemen birçok yerde çalışma ve gayret konularına da temas eder. Buna göre Hakk’ın rızâsını kazanmak için kul öncelikle, Allah’ın emir ve irâdesi karşısında muhalefet gösteren nefsinin türlü yöntemlerle terbiyeye alacaktır. Burada çalışma ve gayretten kasıt nefsin arzusuna muhalefet etmektir.¹⁴³³ Rızâyı kazanmak isteyen sâlik evvel emirde itirazı bırakacak, sonrasında burada kalmayarak kahır ve lutfu kaynağı itibariyle bir bilip hoş karşılayacaktır.¹⁴³⁴ Hakk’ın rızâsını kazanma yolunda şeriat-ı Muhammedî’nin zâhirî ve bâtınî edebine riâyet etme en önemli şeydir.¹⁴³⁵ Ancak şeyhin aşağıdaki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla nefis terbiyesi tamamiyle ele alınmadıkça, kulun rızâ derecesine ermesi mümkün değildir: “Allah’ını, nefsini bilmeye çalış! Bu âlem fânîdir, bekâsı ancak rızâullahtır. Allah’ın rızâsını kazanmaktır. Çalış ki her yüzde, her eşyâda Cenâb-ı Hakk’ın vech-i kerîminin tecellîsini göresin ve bu sûretle hayât-ı mecâzîden kurtulup hayât-ı hakîkiye eresin.”¹⁴³⁶ Hakk’ın kazası nefse ağır gelse de, kul o kazaya teslim olmalı, kazaya rızâ göstermek suretiyle ruhu kuvvetlendirmelidir. Bu yolda çalışma, öfkeyi yenme, maruz kalınan kötü muameleleri hazmetme, halkın cevrini nefis mücâhedesini için fırsat bilmekle mümkündür.

Ken’ân Rifâî’ye göre sâlik, Hakk’ın kazası ve halkın cefasına râzı olduğça, Allah’ın rızâsı da ona erişecektir.¹⁴³⁷ Ken’ân Rifâî, bu manayı kendine has bir ifade ile şu şekilde dile getirir: “Önce ben Allah’tan râzı olayım!”. Kendi ifadesini kendi izah eden şeyh şu şekilde devam eder: “Evet, önce ben rızâ göstereyim, yâni Rabbimin her bir ihsanına hamdedebileyim, Allah’tan gelen her hediye, bize iyi veya fenâ görünen her şeyi hoş kabul edeyim ve ona lâzım gelen itibârı göstereyim, şikâyetten vazgeçip Allah’tan, önce ben râzı ve hoşnut olayım ki, o da benden râzı olsun.”¹⁴³⁸ Yukarıdaki ifadelerinden anlaşıldığı üzere Ken’ân Rifâî, rızâ makamına erişmede kulun gayretini öne alır.

¹⁴³² a.g.e., s. 174.

¹⁴³³ a.g.e., s. 205.

¹⁴³⁴ a.g.e., s. 266.

¹⁴³⁵ Büyükaksoy, *Mesnevî Hatıraları*, s. 265.

¹⁴³⁶ a.g.e., s. 74.

¹⁴³⁷ Ken’ân Rifâî’den nakille, Ayverdi, *Dost*, 2017, s. 144.

¹⁴³⁸ Rifâî, “Sohbetler”, *Ken’ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 521.

Hakk'ın rızâsını kazanmak için nasıl bir çalışma gereklidir? “İnsanın nefsi celâl sıfatına mazhar olduğu için Hakk'ın rızâsından kaçır, sultani ruh ise Allah'ın cemâline mazhar olmuştur ve dâima O'nun rızâsına koşar.”¹⁴³⁹ Rifâî'ye göre tarîkat yoluna giren bir kimsenin sabır ve tevekkül ile birlikte rızâ halini de kazanması beklenir.¹⁴⁴⁰ Sâliğin işi Hakk'ın rızâsı yönünde olmalıdır.¹⁴⁴¹ Hakk'tan râzı olmak temelde iki türlü gerçekleşir: Birincisi, Allah'ın her yaptığını beğenerek kalb ve dil ile itirazı terketme, ikincisi de kalb kırmaktan kaçınmadır.¹⁴⁴² Hakk'ın rızâsını kazanmak için halkı görmeyip her daim Hakkla olmalı ve muâleyi de devamlı olarak Allah ile yapmalıdır.¹⁴⁴³ Bir başka yerde Rifâî, Hakk'ın rızâsını kazanmanın maddî ve mânevî iki yolu olduğunu kaydeder. Maddî olan abidlik yoludur ve dînî esasları tatbik etmekle bu yolda ilerlemek mümkündür. Bunların içlerinde kalp kırmama, yalan söylememe, iftirâ etmeme ve emrolunan ibâdetlerde kusur eylememeye çalışma gibi herkesin bildiği hayırlı işler de mevcuttur. Allah rızâsını kazanmanın mânevî yolu da Allah'dan başka bir şey görmemek, gıybet, yalan ve dedikodudan çekinmekle başlar. Bâtın rızâsı ise, kalben uyanık olup, Hak'tan gelen şeylere itiraz etmemek, abes görmemek ve bu sûretle de edep sâhibi olmaktır.¹⁴⁴⁴ Rifâî'nin bu husustaki en özlü ifadesi ise “her işini Hakk'ı görerek yap! İşte o vakit her şeyi Hakk'ın muvafakati ile yapmış olursun”¹⁴⁴⁵ şeklindeki nasihatidir.

Ken'ân Rifâî *Mesnevî* beyitlerini şerh ederken, rızâ kavramını, mürşidin rızâsını kazanmakla ilişkili olarak izah eder.¹⁴⁴⁶ Rızâ-ı ilâhî bir ilimdir ki herşeyin hocası olduğu gibi, bu ilmin de bir hocası vardır. Mürşid-i kâmil, rızâ ilminin hocasıdır ve mürid onun rehberliğine uyarak, yoluna gitmek suretiyle Hakk'ın rızâsına ulaşır.¹⁴⁴⁷ Rifâî *Mesnevî* III. cilt şerhi içerisinde, kaza-rızâ ilişkisine yer verir. Müslüman olan için Hakk'ın kazasına rızâ göstermek öncelikle imanın bir gereğidir. Bunun bir istisnası vardır ki o da küfre rızâdır. Mü'min her şeye rızâ gösterir ancak küfre rızâ göstermez. Zira küfre rızâ, aynı küfürdür.

¹⁴³⁹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 588.

¹⁴⁴⁰ a.g.e., s. 77.

¹⁴⁴¹ a.g.e., s. 124.

¹⁴⁴² Büyükaksoy, *Mesnevî Hatıraları*, s. 24.

¹⁴⁴³ Rifâî, “Sohbetler”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 502.

¹⁴⁴⁴ Rifâî, *Sohbetler*, ss. 423-424, 616.

¹⁴⁴⁵ a.g.e., s. 297.

¹⁴⁴⁶ a.g.e., s. 23.

¹⁴⁴⁷ a.g.e., s. 358.

Mesnevî III. cilt şerhinde dağda yaşayan bir şeyhin kendiliğinden düşen armutlar hariç hiç bir armudu yememek üzere Allah'a verdiği sözle ilgili bir hikâye geçer. Hikâyenin devamında ilâhî bir cilve olarak günlerce hiç meyve düşmez ve şeyh irâdesine yenilerek, sonunda bir armut koparıp onu yer. O esnâda, tutuklanan bir grup harâminin arasına yanlışlıkla onu da katarlar ve onların dûçâr olduğu cezâ şeyhe de verilir ve eli kesilir. Hemen akabinde şeyhi tanıyanlar onun mübârek bir zât olduğunu söyleyerek, onu mahkûmiyetten kurtarırlar. Bu hikâyede şeyhin mâruz kaldığı hâdis karşısında sergilediği tavır Ken'ân Rifâî tarafından rızânın en güzel bir örneği olarak yorumlanır. Ona göre, bu hikâyede, şeyhin Allah'ın kazâsı karşısında gösterdiği olgun tavır, sâliklere rızâyı öğretmek ve kalbin rızâ ile bulacağı sükûnu göstermek amaçlı büyük bir derstir.

Ken'ân Rifâî'nin rızâ konusunu ele alırken sûfilerin konuyla ilgili temel tartışmalarını dikkate aldığı görülmektedir. Bu bağlamda konuyla ilgili ayetleri değerlendirmekte ve rızâ-gayret ilişkisi üzerinde durur. Yukarıdaki izahlarına Rifâî'nin gayret ve çalışmayı öne aldığı ve bu nedenle rızânın tasavvufî bir makam olduğunu ileri süren anlayışa yakın olduğu anlaşılır.

3.13. Fakr

Fakr kelimesi sözlükte fakirlik, yoksulluk ihtiyaçlılık anlamına gelir ve Kur'ân'da Bakara Suresi'nde bir ayette geçer.¹⁴⁴⁸ Zühd döneminde fakrın yoksulluk ve yalnızca Allah'a muhtaç olma şeklinde iki anlamı öne çıkarken ilk sûfiler bu iki yaklaşımı birleştirerek bunu meslek edinmeyi bir tür gâye hâline getirmişlerdir. Sûfiler fakrı zamanla zâhirî ve bâtinî fakr olarak ikiye ayırmışlar birinci ile maddî varlığa sahip olmamayı vurgularken; bâtinî fakr ile kulun Mevlâsı karşısında hiçbir varlığa sahip olmadığı anlayışını öne almışlardır. Bâtinî anlamdaki fakrı tecrübe eden sâlik kendi varlığının gerçek sâhibinin Allah olduğunu idrâk etmekle fenâ mertebesine ve bu sûretle tevhidin en yüksek derecesine erişmiş olur. Bu mânâ sûfiler arasında “fakr tamam olunca geriye Allah kalır” ya da “fakir Allah'tır” gibi sözlerle ifade edilmiştir.¹⁴⁴⁹

¹⁴⁴⁸ Bakara, 2/267; Ragıb el-İsfahânî, “Fakr”, *Müfredât, Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yayınları, 2007, ss. 1149-1150.

¹⁴⁴⁹ Süleyman Uludağ, “Fakr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995, C. 12, ss. 132-134.

Kavram tasavvuf klasiklerinde ilk dönem sûfilerinden nakillerle yukarıdaki meseleler çerçevesinde ele alınmıştır.¹⁴⁵⁰

Ken'ân Rifâî'nin tasavvuf anlayışında fakr kavramı merkezî bir öneme sâhiptir. Ona göre îman, amel ve ihlâsın bütün mânâsı fakr kelimesinde özetlenmektedir. Yapılması gereken, her hâl ve durumda Hakk'ın karşısında âciz ve ihtiyaç sâhibi olarak bulunmak ve ona muhtaçlığımızın idrâkinde olmaktır. Şeyhin deyişyle, “ben yokum sen varsın. Yâ Rabbî, senden sana sığınırım!” demektir.¹⁴⁵¹ Ken'ân Rifâî'ye göre sâlikin bir saat yokluk ve aczini düşünmesi bir yıl boyunca varlık zehâbı içinde yaptığı ibâdetten üstündür. Bir saat acz ve fakr ile yaşamak ise bir sene varlık ve benlikle yaşamaktan daha efdaldır.¹⁴⁵² Fakrını idrak eden sâlikin bunda devam ettiği sürece, Bakara Sûresi 115. ayette geçen “fesemme vechullah” ibarelerinde belirtilen hakikate ermesi ve bunun gereği olan ameli yerine getirmesi ümit edilir. Bu ahlâkın kemali ise, kimseyi incitmemek ve kimseden incinmemektir.

Ken'ân Rifâî bu bağlama sûfilerin üzerinde durduğu hadislere sohbet ve derslerinde yer verir. “Fakr fahrımdır”¹⁴⁵³ hadisinde geçen fakrdan maksad Rifâî'ye göre dervişliktir.¹⁴⁵⁴ Yukarıda, şeyhin fakrı yokluk ve yokluğun gerektirdiği ahlâktan kısaca bahsedilmiştir. Dervişlikle ilişkisi açısından değerlendirecek olursak Rifâî'nin dervişliğin gerektirdiği amel ve edebî kaynağı olarak, sâlikin fakrını yani yokluğunu bilmesini bir ön şart olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Rifâî'nin Hz. Peygamber'den naklettiği bir başka rivayet ise, fakrın çeşitlerine ilgilidir: “Resûlullah Efendimiz buyuruyorlar: “Fakr iki türlüdür. Biri ecir ve mesûbâtı, yâni sevabı diğeri de ukûbâtı (cezâsı) vardır. Bir fakr ki sâhibinin huyunu iyi eder, kazâ ve kadere îtiraz ettirmeyip âsî etmez, ecir ve mesûbâtı (sevâbı) olanıdır. Bu servet, sâhibine din yolunda ve îmânında yardım eder, Allah'ın aşkının ziyâdeliğine (artmasına) sebep olur.”¹⁴⁵⁵ Rifâî bu hadise yer vermekle fakrın insan tekamülü yönünde olumlu ve olumsuz tarafları olabileceğine dikkat çeker. Genel anlamda tasavvuf anlayışı gayret üzerine bir başka deyişle sahv anlayışa mebni olan şeyhin fakrın maddî mânevî sefalet ile

¹⁴⁵⁰ Es-Serrâc et-Tûsi, *el-Luma'*, s. 74-75; el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, s. 114; El-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dâir Kuşeyrî Risâlesi*, ss. 358-367; el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, C. IV, ss. 11541-1571.

¹⁴⁵¹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 131, 317.

¹⁴⁵² a.g.e., s. 399.

¹⁴⁵³ Acluni 2/87.

¹⁴⁵⁴ a.g.e., s. 601.

¹⁴⁵⁵ Büyükkaksoy, *Mesnevî Hatıraları*, s. 314.

karıştırılması tehlikesine karşı uyanık bulunması tabidir. Bununla birlikte şeyh fakrın kemal noktasını dile getirirken, sūfilerin sıkça kullandığı “fakr tamâma erdi mi Allah zâhir olur.”¹⁴⁵⁶ ifadesini tercih eder. Rifâî bu ifadeyi şu şekilde yorumlar: “Yâni fakr sahibi olur. Fakr ne demektir? Bu öyle bir isimdir ki kemâlini bulursa vuslat hâsıl olur. Kendinden bir şey kalmaz, Allah tecellî eder. Fakir denilen kimse herşeye mâliktir; ona ise kimse mâlik olamaz”.¹⁴⁵⁷ Bu ifadeler şeyhin fakrı sülûk kavramları içerisinde merkezi bir yere koyduğunu gösterir.

Ken’ân Rifâî fakrın maddî fakirlikle karıştırılmaması adına sohbetlerinde meselenin değişik yönlerini izah eder. Şeyhin bir diğer çekincesi, fakrı yalnızca mânevî olarak değerlendirip sâlikin dünya malı ve zenginlik arzusunda aşırı gitmesidir. Rifâî’ye göre insanı keder ve eleme sürükleyen şey eldekine kanaat etmemektir. Fakirlik değil, kanaat eksikliği insanı mânevî anlamda yıpratır. Dolayısıyla tekamül için ilk yapılacak şey, dünyanın gelip geçici unsurlarına duyulan şehvetin önünü kesmektir.¹⁴⁵⁸ Rifâî bu hususta İbrahim b. Edhem’den (ö. 161/778 [?]) örnek vererek onun asıl övücünün maddî fakirlik değil Allah’tan başkasına muhtaç olmamak ve ancak Allah ile zengin olmak anlamındaki fakirlik olduğuna vurgu yapar:

“İbrahim Edhem’in bulduğu fakr başka, dilencinin fakrı yine başka, öyle olmasaydı Resûlullah “El-fakru fahrî” diye buyurur muydu? Yine o İbrahim Edhem değil miydi o fakriyle hayvanâta ve cemâdâta hükmeden?.. İşte bu fakr ehlinin rahat ve saltanatı hiçbir dünya sultanında bulunmaz. Binâenaleyh asıl fakr bu fakrdır. Yoksa fakr dilencilik demek değildir.”¹⁴⁵⁹

Dilencilik hem şeriat hem de tarikat tarafından men edilmiş, ancak Hakk’ın huzurunda aczini bilmek şeklindeki fakr kabul edilmiştir. Şeyh fakrı böyle idrak ve tecrübe edenlerin, Hakk’ın gani ismi ile buluşacaklarına dair bir müjde verir: “Dervîş olana lâzım olan havf ü recâdır/Fakr içre gınadır.”¹⁴⁶⁰ “Bil ki fakr ve kanâat halka rahmet

¹⁴⁵⁶ Rifâî, “Sohbetler”, *Ken’ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 446; el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dâir Kuşeyrî Risâlesi*, ss. 358-367.

¹⁴⁵⁷ Rifâî, *Sohbetler*, s. 319.

¹⁴⁵⁸ Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, s. 342, 343; Rifâî, *Sohbetler*, s. 641; Büyükaksoy, a.g.e., s. 188.

¹⁴⁵⁹ Rifâî, “Sohbetler”, *Ken’ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 497.

¹⁴⁶⁰ Rifâî, *İlâhiyât-ı Ken’ân*, s. 144.

ve nimettir. Sen de birkaç gün sabır ile, kanâat ile, fakr ve imtihan ile, fakr içinde iki kat gına görürsün, çünkü kanâat kalp gınâsı hâsıl eder.”¹⁴⁶¹

Ken’ân Rifâî için fakr, sâliki devamında fenâ ve bekâ hâline eriştirecek olan bir idrak derecesidir. İnsanı fakrını bilmeye ileten süreç, sülûk esnâsında bir belâyâ dâçar olmakla başlar. Bu durum her belaya uğrayan fakrını bilecektir, anlamına gelmeyip sülûk esnâsında tekamül sürecinin farkında ve idrakinde olan sâlikler için geçerlidir: “Belâ fakr u fenâyâ, fakr u fenâ, lika yâni cemâle, lika ise bekâyâ götürür.”¹⁴⁶² Rifâî’ye göre, bu zaviyeden bakıldığında, sâlikin belâ dediği şey, örtülü ya da kılık değiştirmiş olarak kişiye erişen bir nimetten ibârettir. Gerçekten de Rifâî, Hakk’ın zâhir nimetlerinin herkes tarafından bilinen şeyler olduğunu, ancak bâtın nimetinin -idrak sahiplerine malum olduğu şekliyle- belâ ve musibetler olduğuna inanır. Şeyhin ifadesine bakıldığında, beladan fakra ve ordan da fenâ ve bekâyâ uzanan yol daha iyi anlaşılır: “Bâtın nimetleri de belâdır. Bâtındaki belâdan maksat müptelâ olmaktır. Çünkü belâ fakra sebebiyet verir. Fakr ise Allah’a ilticaya, Allah’a rücûa sebebiyet verir. Belâ, mûris-i fakr-i fenâdır. Fakr-i fenâ da mûcib-i likadır. Lika ise sebab-i bekâdır.”¹⁴⁶³ Rifâî’nin yukarıdaki ifadelerinde, nefis mertebelerini izah ederken kullandığı yöntemin benzeri görülmektedir. Şeyh sâlikin bir mertebeyi terk edip diğer mertebeye yükselirken geçirdiği tehavülû takip etmekte, bir nevî sülûk psikolojisine odaklanarak makamları izah etmektedir. Rifâî sâlikin fakr ve acz hâlini duyabilmesi için en etkili amilin onu bir nevi dermansız bırakacak bir dert ya da bela olduğunu kaydeder. Belâ karşısında aczini tecrübe eden sâlik oradan fenâ ve bekâyâ doğru ilerleyecektir.¹⁴⁶⁴

3.14. Fenâ-Bekâ

Sözlükte yok olmak, ölmek, geçici olmak anlamına gelen fenâ kelimesi, çoğunlukla var olmak, sürekli olmak anlamındaki bekâ kelimesi ile birlikte kullanılmıştır. Bir şeyhin gözetimi altında seyr ü sülûka giren sâlik, mücâhede ve riyâzât ile nefis tezkiyesine devam eder. Müridin nefis terbiyesi neticesinde eriştiği hâle fenâ-bekâ adı verilmiş ve çoğunlukla tasavvufî hayatın son merhalesi kabul edilmiştir.

¹⁴⁶¹ Büyükaksoy, *Mesnevî Hatıraları*, s.190.

¹⁴⁶² a.g.e., s. 149.

¹⁴⁶³ Rifâî, “Sohbetler”, *Ken’ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 362.

¹⁴⁶⁴ “Kalp, dünyâ ile ilgili aşırı isteklerin muhabbetinden vazgeçtiği vakit, billûr gibi olup önünü arkasını görür. Cenâb-ı Hakk’a ulaşan yollar, yaratılanların nefesleri sayısı kadar çoktur. En yakın, en açık, en kolay, doğru ve bol bol veren Cenâb-ı Hak indinde en beğenilen yol ise, hor ve hakir görünme, kırılma, güçsüzlük ve fakirleşmedir.” Rifâî, *Seyyid Ahmed Er-Rifâî*, s. 58.

Cürcânî'ye göre, fenâ iki türlü olup birincisi riyâzâtın çokluğu ile, ikincisi eşyâyı farklı sûretlerde yaratan Hakk'ın müşâhedesi altında mülk ve melekûtu farkedemez hâle gelmektir.¹⁴⁶⁵ İlk dönemlerde fenâ daha çok kötü ahlâkın terk edilmesi ve bekâ ise onların yerine iyi ahlâkın ikamesi anlamına gelirken, tasavvuf tarihi içerisinde diğer pek çok kavram gibi, fenâ ve bekâ da anlam bakımından genişleyip zenginleşmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışında, fenâ nazariyesi, kulun Allah'a varış usûlünü göstermektedir. Buna göre ilâhî varlığına kavuşmak isteyen kul, beşeri varlığını kaybetmek zorundadır. Cüneyd fenâyı üç dereceye ayırır: Buna göre birinci mertebede kul, kötü davranış ve ahlâkını terkerek, Allah'ın beğendiği sıfat ve ahlâkı benimsemeye çalışır. Fenânın ikinci aşamasında kul, ibâdet ve tâatten zevk alma hissini terkeder. Üçüncü derecesinde ise kul, Hak şahidi yahut Hak nûrunun galebe etmesi neticesinde; Allah'ı müşâhede ettiğine dair idrâkini de yitirir. Cüneyd'in deyişle "işte o zaman sen fâni-bâkîsin. Fiziki varlığın (resmin) kalır ama ismin (ferdiyetin) kalkar, artık sen başkasıyla var olursun".¹⁴⁶⁶ Sûfilerin benimsediği bir başka fenâ-bekâ tâbiri de ilk devir sûfilerinden Ebû Ya'kûb en-Nehrecûrî (ö. 330/941) aittir. Bu târife göre, kulun Allah'a nisbetle kendi varlık ve fiilerini görme duygusunun yok olması fenâ; bununla birlikte dinî hükümlerde Allah'ın irâdesini gözetmesi ise bekâ anlamına gelmektedir.¹⁴⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *Fenâ Risâlesi* adlı eserinde, Cebrail hadisine istinaden, fenâyı, Allah'ı görüyormuşçasına ibâdet etme anlamındaki ihsân ile aynı anlamda kabul etmiştir.¹⁴⁶⁸ Arabî, hadiste geçen "Allah'ı görürcesine ibâdet etme" ifâdesini, işâret ehlinin, "Eğer sen olmazsan, O'nu görürsün" şeklinde okuduklarını kaydeder. İbnü'l Arabî, fenâyı ihsân ile özdeşleştirmekte, ihsânı da, fenâyı eren sâlikin Hakk'ı görerek kulluk etmesi şeklinde tanımlar. Aşağıda açıklayacağımız üzere Ken'ân Rifâî'nin ihsân ve fenâ anlayışlarında söz konusu yaklaşımın etkisi farkedilir.

Ken'ân Rifâî'nin metinleri incelendiğinde fenâ-bekâ kavramlarını öne çıkan iki anlamı da dikkate alarak işlediği anlaşılır. Bunlardan birincisine göre fenâ, riyâzet ile

¹⁴⁶⁵ Cürcânî, "fenâ", *Tasavvuf İstilahları Sözlüğü*, s. 58; Herevî, *Menâilü's-sâirin*, 142-143; el-Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, ss. 196-198; Kelâbâzi, *Doğuş Devrinde Tasavvuf, Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979, s. 60.

¹⁴⁶⁶ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, y.y., s. 154.

¹⁴⁶⁷ Bu ifâde, fenâ hâlindeki kuldun sorumluluğun kalkacağı şeklindeki yanlış anlayışların önüne geçmeyi hedefler. Nehrecûrî'ye fenâ ve bekâ ilminin sıhhati sorulduğunda o "Fenâ ve bekâ ilmine kulluğun da eşlik etmesidir. Fenâ ve bekâ ile birlikte kulluk yoksa o, kuru bir iddiadan ibarettir." şeklinde cevap vermiştir. Es-Serrâc et-Tûsi, *el-Luma'*, s. 284.

¹⁴⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *Fenâ Risâlesi*, İstanbul: İz Yayınları, ss. 62-63.

kötü ahlâkı terk ederek onların yerine iyi ahlâkı bâki kılmaktır. İkincisi, kendi varlığından fâni olarak Hakk'ın varlığı ile bâki olmaktır. Söz konusu yaklaşımın Rifâî'nin sohbetlerinde ve şiirlerinde, fenâ-bekâ, fâni ve bâkî olma terimleriyle karşılandığı kadar Rifâî'nin kendi tasavvuf terminolojisi içinde, nefsinden yok olmak-Allah'la var olmak, yok-var olmak ve buna benzer Türkçe ifadelerle karşılandığı da görülmektedir. Bunlardan özellikle *yok-var olmak* ifadesi şiirlerinde sıkça geçer. Rifâî'ye ait olan yok-var olmak ifadesi, fenâ-bekâ kavramlarının taşıdığı anlamlarla birlikte, Türk dilinin söz konusu kelimelere yüklediği anlamları da yansıtır. Yukarıda bahsettiğimiz sıraya sadık kalarak, öncelikle Rifâî'nin fenâ anlayışının ilk derecesi olan kötü ahlâk ve sıfatları terk etme fiili üzerinde durulacaktır.

Ken'ân Rifâî için seyr ü sülûkun nihâî gâyesi kişinin nefsini acz ve yokluk makamında, Rabbini ise yegâne mutlak güç ve varlık olarak bilmesidir. Ancak sâlik bu dereceye sülûkun tevbe, tevekkül sabır, rızâ gibi makamlarından geçerek ulaşır. Bir dereceden diğerine sâliki nakleden en etkili yöntem ise zikir ile birlikte, mücâhede ve riyâzettir. Resmî bir tekke şeyhi olarak Rifâî, intisabından başlayarak bir Rifâî dervişinin seyr ü sülûk usûlünü, özellikle bu konuya ayrılmış olan *Rehber-i Sâlikîn* (1909) ve *Seyyid Ahmed er-Rifâî* (1923) adlı iki eserinde ayrıntıları ile vermiştir. Biz burada şeyhin tasavvuf anlayışında fenâ-bekâ görüşünün nazari temelleri üzerinde duracağımızdan işin bu tarafını hatırlatmakla yetiniyoruz. Bahsettiğimiz gibi sülûk esnâsında sâlik, zikirle birlikte devâm ettiği mücâhede ve riyâzet vesilesiyle ahlâkî açıdan dönüşüm yaşamaya başlar. Ken'ân Rifâî'nin metinlerinde bu son iki kavram, şeyhin “mücâhede ve riyâzet külüngü” ifadesiyle sıkça yer alır. Ona göre ibâdet, tâat ve riyâzetin bütün mânâsı, acz ve yokluğunu idrâk ederek *lâ ilâhe ilallah*'ı yani kelime-i tevhîdin mânâsını hâl olarak bilmektir.¹⁴⁶⁹ Nihâî hedefi bu nokta olan riyâzet ve mücâhedenin ilk meselesi, nefsin kötü huylarını söküp atmaktır.¹⁴⁷⁰ “Riyâzetten maksat, nefsiyle mücâhede etmek, savaşmaktır.”¹⁴⁷¹ Rifâî için hangi formda olursa olsun riyâzetin manası genel anlamda mahrûmiyettir. Sâlik nefsinin zevk aldığı şeyden ve şehvattan mahrum etmek suretiyle ahlâkî değişim sürecine başlamış olur.¹⁴⁷² Kötü ahlâklardan kurtulmak için yapılan mücâhede ve riyâzât insanda ateş tesiri yapar.¹⁴⁷³

¹⁴⁶⁹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 131.

¹⁴⁷⁰ a.g.e., s. 187.

¹⁴⁷¹ a.g.e., s. 603.

¹⁴⁷² a.g.e., s. 158, 244,

¹⁴⁷³ a.g.e., s. 221.

Rifâî, kötü huyların yerine iyilerini ikame etmek için bazı yöntemler tavsiye eder ki bunların en etkili olanı nefse muhalefet ve terk edilen huyun yerine, iyi bir özellik koymaktır. Sâlik bu minval üzere devam ederken kendi huylarından fâni ve Allah'ın ahlâkı ile bâki olmayı tecrübe eder.¹⁴⁷⁴ Sâlik riyâzete devam ederken kendisine ihsân olunan bir göz ve görüşle, etrafını hikmet nazarıya görmeye ve mahlûkatta Hakk'ın nûrunu seyretmeye başlar.¹⁴⁷⁵ Burası Zeyd (r.a)'in riyâzet ile gözlerinin açıldığı ve ilâhî nurlarla aydınlandığı yerdir.¹⁴⁷⁶ Rifâî'nin ifâdelerinden anlaşıldığı üzere, bu mertebe ahlâkî bakımdan asli tabiatına dönmeye başlayan sâlikin artık izâfî vücûdunu terk ederek aslî ve ilâhî vücûdda fenâyı tecrübe etmeye başladığı yerdir.¹⁴⁷⁷ Rifâî'nin deyişiyse burası sâlikin, riyâzet külüngü ile birer birer beşeri tabakalarını yıktığı ve kendi nefsindeki ilâhî emânet ile buluşmaya hazırlandığı makamdır.¹⁴⁷⁸

Ken'ân Rifâî'nin fenâ terimini öne çıkan ikinci anlamını dikkate alarak tanımladığı da görülür. Bunu yaparken doğrudan Cüneyd-i Bağdâdî'nin konuyla ilgili meşhur ifadesine başvuruda bulunarak fenâ kavramını tanımlarken nefsinden ölmek anlamına vurgu yapar: “Tasavvuf nedir? Cüneyd-i Bağdâdî'ye aynı suâli sorduklarında: Tasavvuf Cenâb-ı Hakk'ın bir kulunu nefsinden öldürüp kendi bekâsıyla diriltmesidir, ihyâ edip bâkî kılmasıdır, buyurmuştur.”¹⁴⁷⁹ Rifâî fenâ ile birlikte, kulun bekâyı tecrübe etmesi gereği üzerinde de durur. Buna göre bekâyaya eren müntehî nefsinin öldüren değil, nefsi Allah tarafından öldürülen ve yine O'nun tarafından bekâ makamına diriltilendir. Rifâî'nin ifadelerinden aynı husûsa dikkat çektiği anlaşılır. Şeyhin mücâhede ve riyâzet külüngü şeklinde ifade ettiği yöntem sâlikin ahlâk ve sıfat değişiminde etkili/yeterli olsa da, nefsin fenâyaya ermesi ve vücûdla ilgili idrakin değişiminde, Allah'ın izni ve hükmü belirleyicidir. Buradan Rifâî'nin tasavvuf anlayışında gayrete önem verirken,

¹⁴⁷⁴ a.g.e., s. 205, 381, 450.

¹⁴⁷⁵ Göz değiştirmekten maksat, sâlikin derviş olmazdan evvelki gözüdür ki, mürşide intisap ettikten sonra erbaîn denilen kırk gün zarfında sâlikin riyâzâta girmesi ve bundan sonra kalbine olunan hikmet nûriyle gözünün görmesidir. Elbet bu göz ile evvelki gözün arasında büyük fark vardır. İşte bu göze, basîret gözü derler. Resûlullah Efendimiz buyururlar ki: Bir kimse kırk gün ibiâs eylese, o kimsenin dilinden hikmet eserleri zuhûr eder. İşte lisânından hikmet cereyan eden bu kimsenin şüphesiz gözünden de ibret nûru zuhûr eder.” a.g.e., s. 545; Riyâzât ile ilgili olarak Ken'ân Rifâî'nin görüşleri için bkz. Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, 2008, ss. 209-212.

¹⁴⁷⁶ “Demek oluyor ki, ölmezden evvel ölüp dirilenlere ve Hakkın nûriyle bu eşyâya nazar edenlere, eşyânın hakikatının bu dünyâda açılıp tamâmiyle görünmesi kabil oluyormuş.” Rifâî, *Sohbetler*, s. 249.

¹⁴⁷⁷ a.g.e., s. 237.

¹⁴⁷⁸ a.g.e., s. 561.

¹⁴⁷⁹ a.g.e., s. 614. Cüneyd'e ait bu söz tasavvuf klasiklerinde yer alır. Bkz. El-Kuşeyrî, a.g.e., s. 368.

determinist yaklaşımdan uzak durduğu da farkedilir. Bununla berâber sâlikin gayretinin, Hakk'ın rahmetini cezbeden yönü şeyhin sohbetlerinde temas ettiği bir konudur.

Yukarıda fakr konusunda bahsettiğimiz üzere Rifâî'ye göre bekâya giden yolda, sâliki ilerleten en önemli şey, tecrübe edilen zorluklar karşısında takınılan tavidir. Şeyh kişinin belâ diye nitelendirdiği şeyin bekâya ileten önemli bir amil olduğunu belirtir. Buna göre belâ ya da nefse ağır gelen her türlü terslik insanın fakr ve aczini hissetmesine vesile olduğu cihetle Hakk'ın gizli bir lütfudur. Bu fakr hâli kulun Allah'a sığınmasına ve onun kudreti karşısında yokluğunu hissetmesine de vesile olur. Böylelikle fenâ haline eren kul vuslata yaklaşmış demektir. Rifâî'nin deyişiyle “fakr u fenâ da mûcib-i likadır. Lika ise sebab-i bekâdır.”¹⁴⁸⁰ Şu halde kulun bela karşısında uyanık bulunuşu ve yokluğunu idrak edişi onu bekâ ile neticelenen bir sürece iletme imkanı bakımından son derece büyük bir lütuftur.

Rifâî'nin fenâ tariflerinde söz konusu yaklaşımın tesiri farkedilir. Gerçek anlamda fenâ/yokluk hâlinin zuhûru, ancak Allah'ın efâl tecellîsi ile kuluna tecellî ederek, kulun iradesini yok etmesi ile mümkündür. Kul bu tecellî ile beraber kendi nefsi ve bütün mahlûkatın irade ve fiilinin Allah'la birlikte olduğunu, kendi başlarına bir iradelerinin bulunmadığını idrak eder. Bu idrakin ardından bütün muamelesinin Hak'la olduğunu gören kişi için mâsiva denilen şey ortadan kalkar: Sâlik eşyâdan teceli edenin Hak olduğunu öncelikle ilmen daha sonra ise tahkiki/yakîni olarak bilir. Fenâfillah mertebesi her yerde Allah ile berâber olup sâliğin her işittiğini, gördüğünü Hak'tan bilmesidir. Her zaman Allah'ın huzurunda olduğunu bilmesidir.¹⁴⁸¹

Ken'ân Rifâî'nin, fenâ kavramının tarîkatlar döneminde kazandığı anlamlara sohbetlerinde temas eder. Fenâ makamı tarîkatlar döneminde üç kademededen geçmek suretiyle erişilen bir makam olarak değerlendirilir. Buna göre sâlik, öncelikle şeyhinin güzel huylarında ve sonrasında Resûlullâh'ın ahlâkında fâni olduktan sonra Allah'ta fenâ olma makamına erecektir. Literatürde fenâ fi'ş-şeyh, fenâ fi'r-râsul, fenâ fillah olarak geçen bu anlayış, Rifâî'nin konu ile ilgili izahlarında da yer bulmuştur. Şeyhe göre tamamiyle fenâ derecesine ermek oldukça zor bir şeydir ve bu nedenle fenânın dereceleri vardır.¹⁴⁸² Bir buzun suyun içinde erimesi nasıl hemen olmuyorsa, tamamiyle

¹⁴⁸⁰ Rifâî, “Sohbetler”, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, s. 362.

¹⁴⁸¹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 214.

¹⁴⁸² a.g.e., s. 243.

fenâya ermekte bir süreç ve nasip meselesidir.¹⁴⁸³ Sâlik nefsinden fenâ bulduğu ölçüde bekâya kavuşur.¹⁴⁸⁴ Bunun için sâlikin önce mürşidinde fânî olması gerekir ki Rifâî bunu “mürşidinin boyası ile boyanmak” şeklinde ifâde eder. Tamamiyle mürşidinde fânî olmanın alâmeti, kişi de kendisine ait bir şeyin kalmamasıdır. Bunun alâmeti de müride bakıldığında, şeyhin davranış ve halinin görülmesi ve şeyhe nazar edildiğinde adeta o müridin hatırlanmasıdır. Ken’ân Rifâî fenâ fi’r-râsûl mertebesini, Şâzelî’den nakille izah eder. “Resûlullah’ta fânî olmadan Allah’ta fânî olunmaz. Resûlullah’ta yok olmak, fânî olmak için de şeyhinde fânî olmak mertebesini bulmak lâzımdır.”¹⁴⁸⁵ Rifâî’ye göre sâliki fenâ derecelerinde ilerleten, her zaman Resûlullah ve Allah’ın huzûrunda olduğunu idrâk etmektir. “Kâmil insanın zâhiri, senin benim gibi bir cisimdir. Fakat bâtını Hakikat-i Muhammediye'dir. Hakikati ise Allah'tır. İşte şeyhini gözünün önüne getire getire, her yerde Allah’ın mevcudiyetini, hâzır ve nazır olduğunu hal olarak bilirsin. Müşâhede ve marifet de bunun içindedir.”¹⁴⁸⁶ Sonraki derece Allah’da fânî olmaktır ki “Bir derviş, her yerde Allah ile beraber olup, her işittiğinin ondan olduğunu bilmedikçe Allah’ta fânî olamaz. Fenâfillah mertebesi işte budur. Nasıl benim yanımda bir kimseyi gıybet etmeye utanıyorsan hâriçte de utanmalısın. Çünkü her yer huzurdur. Yemen’de de olsan Allah seninle beraberdir. İşin aslı bunu bilmektedir.”¹⁴⁸⁷ Fakat bu dereceye erişirmesi bakımından en önemi olan şey şeyhin huzurunda bulunduğu idrâkî içinde yaşamaktır.¹⁴⁸⁸ Bu idrâk zamanla sâliki şeyhin ahlâkı özelliklerinde fânî kılacak, zamanla sâlik Allah’ın ahlâkında ve zâtında fânî olacaktır. Rifâî’ye göre fenâ fi’l-mürşid derecesine erişen sâlike, fenâ fi’-rasûl ve fenâ fillah makamının yolu açılmaktadır.

Ken’ân Rifâî’ye göre fenânın bu son derecesi, sâliği bekâya eriştirecektir. Buna göre sâlik fenânın son merhalesinde, fenâ fillahı tecrübe etmekle, kelime-i tevhidin manâsını hal etmiş bir başka deyişle Allah’tan başka fâil, Alah’tan başka mevcûd yoktur diyerek fâil ve mevcûdun Hak olduğunu idrâk etmiştir. Eğer bu kimse her mevcûdun bir yönüyle Allah tecellisine mazhar olduğunu görürse şeyhin deyişiyle “can cânân olmuş olur” ki artık bu kimseden de Hak tecellî eder. Şeyhe göre sâlik böylelikle “fenâ

¹⁴⁸³ Rifâî eserlerinde, seyr ü sülûkun belli bir mertebesinde oyalanarak yolda kalanlardan sıkça bahseder. Meselenin gayretle ilgili tarafı olduğu gibi, ezeli nasiple ilgili bir tarafı da vardır. a.g.e., s. 244.

¹⁴⁸⁴ a.g.e., s. 426.

¹⁴⁸⁵ a.g.e., s. 535.

¹⁴⁸⁶ a.g.e., s. 535.

¹⁴⁸⁷ a.g.e., s. 214.

¹⁴⁸⁸ a.g.e., s. 535.

mertebesinden bekâ mertebesine geçmiştir.”¹⁴⁸⁹ Rifâî sâlikin burada bir müddet zât nurları içerisinde medfûn olduktan sonra, Allah’ın izni ile bekâ ile dirildiğini kaydeder. Sâlik artık bu noktada vâsıl olmuştur. Muntehî bu noktada Cenâb-ı Hak’tan gelen “benim sıfatımla çık, seni gören beni görür” şeklindeki ilâhî hitab üzerine fenâdan bekâyâ dönecek ve Allah’ın sıfatları ile sıfatlanmış bir şekilde halk içine hizmete yönelecektir.

Ken’ân Rifâî *Sohbetler*’inde Allah’ın sıfatlarıyla sıfatlanmış olarak bekâ makamında bulunan kulun vasıflarından ve hayat algısından söz etmektedir. Şeyhe göre bekâyâ ermiş kulun önünde başka bir alem açılmış, eşyânın hakikati yüz göstermiştir. Bu mertebenin ehli, eşyâ aynasında Hakk’ın tecellî ettiğini ve dahası eşyânın Hak ile kâim olduğunu görmektedir.

“Ve bir kesret görür ki, hakikatte ayn-ı vahdettir. Ve bir vahdet görür ki, eşyânın kesretinde nümâyan olmuştur. İşte bu mertebede ona, zâhir ayn-ı bâtın ve bâtın, zuhûru itibariyle ayn-ı zâhir görüldüğü gibi, âhir de ayn-ı evvel ve evvel ayn-ı âhir görünür. O kimse bu mertebede ‘Hüve’-âhir, hüve'l-evvel hüve'z-zâhir, hüve'l-bâtın’ sırrına mazhar olur.”¹⁴⁹⁰ Sâlikin küllî bir yokluk ile yok olup zâhirde de bâtında da varlıktan, dünyâdan fenâ bulmasıdır. Sâlik bu mertebede bütün mahlûkâtı ve mevcudatı Hak gözüyle görür. Böylece de kesreti vahdette, vahdeti kesrette müşâhede eder. Onun için vahdeti görmesi onu kesret görmekten ve suret âlemine bakmaktan men etmez.”¹⁴⁹¹

Bu da bekâ billâh mertebesindeki kul için, yeni bir hayata doğmak anlamına gelmektedir. Kul burada Allah ile bâkî ve Rabbâni hayat ile hayy/diri olduğundan, fiili kendinden olmayıp her işini Allah ile birlikte icrâ etmektedir. Bekâ ehli, her türlü tecelliden memnûn, nimet ve nikmeti bilen kimselerdir. Rifâî bu mertebenin tasavvuf ıstılahında cemü'l-cem ve ahadiyet mertebesi ile de ifade edildiğini kaydeder. Ancak, şeyhin tasavvuf anlayışında bu makamın özel bir ismi vardır ki o da bekâ kavramının geçtiği hemen birçok yerde belirtildiği üzere “hayât-ı tayyibe”dir. Bekâ makamındaki kişi hayat-ı tayyibeye doğmuştur. Kendi varlığından yok olarak Hakk’ın varlığı ile diri olmuştur. Şeyhin deyişiyle “kim ki Allah’a kavuşmak isterse, efâlini Hakkın efâlinde,

¹⁴⁸⁹ a.g.e., s. 320.

¹⁴⁹⁰ Rifâî, “Sohbetler”, *Ken’ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, ss. 416-417.

¹⁴⁹¹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 579.

sıfatını Hakkın sıfatında, zâtını da gene Hakk'ın zâtında fânî etsin. İşte o zaman hayât-ı tayyibeyle dirilip ölmezlerden olurlar ve bu kimseler için korku ve endîşe yoktur.”¹⁴⁹²

Rifâî'nin eserlerinde yok-var olmak bahsi birçok bağlamda ele alınan bir konudur. Aşağıdaki örnekler, şeyhin konuya verdiği değeri ve meseleyi çok yönlü ele aldığını göstermesi bakımından önemlidir: “Bunun topuna birden cevap, yokluk demektir. Bir toprak parçası olan vücûdunu Hakk'ın varlığında eritmek ile olur. Yok olmayınca var olamazsın. Var olmayınca bekâ bulamazsın. Bekâ bulunca da ölüm-süzlerden olursun.”¹⁴⁹³

Ken'ân Rifâî bu meyanda sûfilerin çokça kullandıkları, “yok ol” ifadesini hatırlatarak sûfilerin temel meselesinin izafi olan vücûdun yokluğunu idrak etmekten ibaret olduğunu kaydeder. “Biz iyi olmaya çalışmıyoruz, yok olmaya çalışıyoruz. Yok ol, demek dervişlikte hayır duadır. O oldu mu, her şey oldu demektir.”¹⁴⁹⁴ Rifâî Allah yolunda en büyük gâyenin yokluğunu bilmek olduğuna her vesile ile dikkat çeker: “Bir binayı kurmak için malzeme, taş, tuğla vesâire lâzımdır. Bu ateşi anlamak için de yok olmak lâzımdır. Çünkü Allah yolunda en büyük gaye, en ulu maksat, yok olmaktır. İşte o vakit gizli dediğin ruhu gözle de görürsün. Ama can gözüyle...”¹⁴⁹⁵ Ken'ân Rifâî bütün mahlukatın yokluk halinde bulunduğu Kur'ân-ı Kerim'den bir ayet ile izah eder.

“Bir zaman gelecek, Cenâb-ı Hak, hitap edip: Bugün kimin günüdür? diye soracak. Herkes, herşey fenâ bulduğu için kimse cevâba muktedir olamayınca yine kendi suâline kendi cevap verecek: Vâhidü'l-Kahhâr olan Allah içindir... diyecek... Kendi benliğin ortadan kalkarsa, yâni sen yok olursan, o vakit kendi aslını görmüş olursun. Demek oluyor ki sen sen oldukça Allah'ı görmek kabil değildir. Sen kendiliğinden kurtulup ortada Allah'ın nuru kalacak olursa, o vakit gören de görülen de bir olmuş olur.”¹⁴⁹⁶

Rifâî'ye göre, tasavvuf ya da gerçek irfan her şeyin bir olduğunu yani “vücudun birliğini” görmektir. İrfan sahibi kimse nefsini acz ve yokluk makamında bilip, baktığı her yerde Hakk'ın tecellîlerini gören kimsedir. Rifâî aynı manayı kelime-i tevhidin izahı ile açıklar: Tabîî sen yok olunca ne kalır? Allah kalır. Lâ ilahe deyince, ötesi ne gelir?

¹⁴⁹² a.g.e., s. 626.

¹⁴⁹³ a.g.e., s. 600.

¹⁴⁹⁴ a.g.e., s. 633.

¹⁴⁹⁵ a.g.e., s. 278.

¹⁴⁹⁶ a.g.e., s. 489.

İllallah, gelir. Sen zannedersin ki Hakk'ın vücûdundan başka bir vücûd vardır. Halbuki vücûd birdir. O da, Hak'tır.”

3.15. Muhabbet ve Aşk

Arapça aslı ışık olan aşk kelimesi, sözlükte aşırı sevgi, bir kimse veya bir şeye karşı duyulan çok kuvvetli sevgi ve bağlılık, aşırı muhabbet, bir kimsenin kendisini tamamen sevgilisine vermesi ve sevgilisinden başka güzel görmeyecek kadar ona düşkün olması gibi anlamlara gelir.¹⁴⁹⁷ Sözlük anlamıyla ilgili olarak aynı kökten olan şarmaşık anlamındaki aşeka ile ilgisi bulunduğu da söylenmiştir.¹⁴⁹⁸ Zirâ “Nasıl ki sarmaşık kuşattığı ağacın suyunu emer, yaprağını soldurur bazen de kurutursa, sevgi de sevenin sevgilisinden başka şeylerden ilgisini, alakasını kestirir ve onu soldurur.”¹⁴⁹⁹ Kur'ân ve sahih hadis mecmûalarında aşk kelimesi geçmemekle birlikte hub kökünden muhabbet kavramı farklı kalıplarda Kur'an'da yaklaşık seksenüç defa geçmektedir.¹⁵⁰⁰ Muhabbet kelimesinin geçtiği yerler incelendiğinde, kelimenin birden fazla anlama gelecek şekilde kullanıldığı farkedilir. Bu sebeple kelimenin eş anlamlıları ve yakın anlamlıları bulunduğu söylenmiştir.¹⁵⁰¹ Muhabbetin en yakın olarak ilişkili olduğu diğer iki kavram ise sevilene meyletmek anlamındaki irade/arzu kavramı ve aşırı sevgi anlamındaki aşk kavramıdır.

Aşkın bir başka ifadesi olan muhabbet Kur'ân'ın en temel kavramlarından biridir. Hakikatte Kur'ân sevgi ve muhabbet konusunu her vesileyle dile getirir ve bu özelliği ile kul ile rabbi arasındaki ilişkiyi sevgi esâsı üzerine bina eder. Bu hususta, Allah'ın isimlerinden el-vedûd isminin hükmü gereği Hakk'ın kullarına olan muhabbeti sâbit olduğu ileri sürülmüştür.¹⁵⁰² Kur'ân'da farklı sure ve kıssalar içerisinde bildirildiği

¹⁴⁹⁷ Süleyman Uludağ, “Aşk”, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012, ss. 48-49; Aşk kelimesinin etimoloji ve sufilerin konuyla ilgili görüşleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “Aşk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Diyanet İslâm Araştırmaları Merkezi, C. 2, s. 11.

¹⁴⁹⁸ a.yer.

¹⁴⁹⁹ İsa Çelik, “Hz. Mevlânâ'nın Düşüncesinde Aşk Kavramı”, *Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildirileri I*, Şanlıurfa, 2007, s. 181.

¹⁵⁰⁰ Mehmet Ünal, “Kur'an'da Sevgi Yakın Anlamlıları ve Aralarındaki Farklar”, *Yüzüncü Yıl Üniv. İlahiyat Fakültesi, Ekev Akademi Dergisi*, Y. 12, S.34, 2008. Kur'an'da geçtiği yerler için bkz. Muhammed Fuad Abdulbaki, *el-Mü'cemu'l-Müfrehes li Elfâzi'l-Kur'ân*, Çağrı Yay., İstanbul 1987, s. 191-193; Tasavvufta İlahî Aşk kavramı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ebu'l-Alâ Afifi, *Tasavvuf, İslam'da Mânevi Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün, 1996, İstanbul: Risâle Yay., 225-269.

¹⁵⁰¹ Diğer bazı eş ve yakın anlamlıları şöyledir: Heva, vüdd hülle, şağaf, hanin, rahmet.

¹⁵⁰² Zira şu bir gerçek ki, sanatkar, kendi sanatının bir ifâdesi olan ürünü, kendisinden bir parça olması sebebiyle sever. Bkz. Sadterrin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007, s. 146.

üzere, Allah'ın kullarına olan muhabbeti ifâde edilirken, yüce Allah dürüstleri, tevbe edenleri, temizlenenleri, hatalardan sakınanları, güzel davranışlarda bulunanları, sabredenleri, iyi davrananları, iyilikte bulunanları ve kendisine dayanıp güvenen yani tevekkül eden kullarını sevdiği ve onlara muhabbet bildirmektedir.¹⁵⁰³ Muhabbet kavramı ilk dönemden itibaren sûfî müelliflerin eserlerinde yer bulmuş ve tasavvuf edebiyatının en temel konularından birini teşkil etmiştir.¹⁵⁰⁴ El-Kuşeyrî muhabbeti tarif ederken, ulema nazarında muhabbetin irâde ile özdeş olduğunu, ancak sûfilerin muhabbete daha farklı anlamlar yüklediklerini kaydeder. Ona göre sûfilerin üzerinde ittifak ettiği muhabbet tarifi, muhabbetin muvafakatı gerektirdiği şeklindeki tanımdır. Bu da kalbinde muhabbet bulunan kişinin, Hakk'ın iradesi karşısında tamamen rıza göstermesi anlamına gelmektedir.¹⁵⁰⁵

Ken'ân Rifâî aşk kelimesinin Arapça karşılığı olarak “garam” kelimesini kullanır. Şeyhe göre her ne kadar lafız olarak Kur'ân-ı Kerîm'de geçmese de şiddetli muhabbet/eşeddü'l-hub/hubb-i şedîd ibârelerinin aşk haline tekabül ettiğini kaydeder. Rifâî, Kur'ân'da aşkın açıkça geçmediğini ve fakat huruf-u mukatta ile örtülü olarak ifade edildiğini belirtir. Bu nedenle aşkın hakikati bir sır olarak kalmıştır ki şeyhin ifadelerinden anlaşıldığına göre sırlı olmak aşkın tabiatının bir gereğidir.¹⁵⁰⁶ Onun tasavvuf anlayışında aşk en genel anlamda Hak tarafından ihsân edilen ve hükmü altına aldığı kimseleri en hızlı ve güvenli bir şekilde Hakk'a ileten tasavvufî bir hâldir.¹⁵⁰⁷ Bu sebeple şeyh, aşkın kesin bir tarifini yapmaktan kaçınır. Ancak aşkın çeşitli vasıflarını ve tezahürlerini açıkladığı metinlerde, konuyu çeşitli yönleriyle ele alır.

Rifâî'ye göre her cüz küllüne doğru yani bütüne doğru bir çekim içerisindedir. Her varlık, kendi aslına gizli aşıkâr cezboldur. Ancak, bunu kendi gibi bir cüzi ve sonlu varlığa yöneltenler, dünyada karar olmadığı için muhabbet duydukları varlık parçasından bir süre sonra uzak ve ayrı düşerler.¹⁵⁰⁸ Dünya muhabbetinin acı vermesinin temelinde de bu gerçek vardır. Allah muhabbetini hasıl edecek ise sohbettir.

¹⁵⁰³ Muhabbet konusunda daha fazla bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “Muhabbet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2005, C. 30, ss. 386-388.

¹⁵⁰⁴ Sûfî müelliflerin tasavvuf ıstılahları ile ilgili yazdıkları eserlerde muhabbet kavramı için bkz. El-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 2008, s. 133; el-Hücvîrî, a.g.e., ss. 366-376; Herevî, a.g.e., s. 155.

¹⁵⁰⁵ El-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlisi*, a.g.e., ss. 405-413.

¹⁵⁰⁶ Rifâî, *Sohbetler*, s. 569.

¹⁵⁰⁷ a.g.e., s. 569.

¹⁵⁰⁸ Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, s. 411.

Şeyhe göre ilim, sohbet, muhabbet hepsi aşka ileten bir araç, aşk yolunda bir derecedir. “Sohbetten muhabbet hâsıl olur. Muhabbetten aşk hâsıl olur. Aşktan ise her şey hâsıl olur.”¹⁵⁰⁹ “İlim, meyil, muhabbet tâ aşka gelinceye kadar birer mertebedir.”¹⁵¹⁰ Şeyhe göre herşey insanın aşka erişmesi içindir fakat buradan aşkın çalışarak elde edilecek bir hal olduğu neticesi çıkarılmamalıdır: “Aşk nasıl elde edilir? Aşk, ders ve tâlim ile olmaz, gayretle çabalama ile ele gelmez... Aşk Allah’tan gelir ve yine ona avdet eder.”¹⁵¹¹ Aşk Allah’ın bir ihsânı olup insanın bütün gayret ve sülûku belki Allah’ın rahmet ve lütfunu uyandırmaya yönelik olabilir.

Ken’ân Rifâî’e göre Hakk’ın cezbe nûrunun yaktığı aşık, ancak nefsinin varlığı olmadan Rabbi’nin varlığı ile bâki kalır.¹⁵¹² Muhabbet insanda hal ve tavır değişikliğine neden olmadıkça kuru bir iddiadan ibaret kalacaktır.¹⁵¹³ “Âşıkın iştihakı, sevdiğinin muhabbeti kılıcı ile ölmektir. Yâni onun eliyle onun için ölmektir.”¹⁵¹⁴ Maddî mânevî bir beklenti içinde iş görmek muhabbete aykırı şeylerdir.¹⁵¹⁵ Muhabbet insanı bir seçim yapmak durumuna getirerek ikilikten kurtarır.¹⁵¹⁶ Dünya ve ahirette nefis başta olmak üzere, evlat, mal, makam, cennet gibi sevilecek birçok şey varken, Allah aşkı geldiği vakit, insan bunların muhabbetinden bir anda sıyrılır. Fakat bu durum onlara karşı olan görevlerini ihmal etmeden gerçekleşir.¹⁵¹⁷

“O, bizim kendisine gönül verdiğimizizi bilir. Çünkü asıl bizden evvel O bize gönül bağlamış, kullarını derin bir muhabbetle yaratmıştır. Kuldaki muhabbet Allah’ın muhabbetinden zuhur eder. Şimdi Allah tarafından sevilmişlerden biri olmanın mânâsına dalalım ve bir müddet susalım. Bilelim ki her işin en iyisini ve en doğrusunu ancak Allah bilir ve Allah yapar.”¹⁵¹⁸

¹⁵⁰⁹ Rifâî, *Sohbetler*, s. 602.

¹⁵¹⁰ a.g.e., s. 569.

¹⁵¹¹ a.g.e., s. 582.

¹⁵¹² a.g.e., s. 221.

¹⁵¹³ a.g.e., s. 37.

¹⁵¹⁴ a.g.e., s. 207.

¹⁵¹⁵ a.g.e., s. 224.

¹⁵¹⁶ a.g.e., s. 104.

¹⁵¹⁷ a.g.e., s. 596, 602, 635.

¹⁵¹⁸ a.g.e., s. 594.

Rifâî'e göre sâlikin mertebesi de zaten muhabbeti nispetindedir. Kişi Allah'a olan muhabbeti arttığı nisbette, nefsin perdelerinden ve kesafetinden arınacaktır.¹⁵¹⁹ Sâlik bu hâlin devamını gördüğü sürece, Hakk'ın da kendisine muhabbet ve teveccühü olduğunu bilmelidir.¹⁵²⁰ “İnsan, Hak nezdinde makbul olup olmadığını nasıl anlar? Kendini ve amelini tartmakla. Kalbinde Allâh'ın muhabbeti ne nisbette ise ve Hak nâmına neyini fedâ ediyor, nasıl bir ferâgatta bulunabiliyorsa, ondan anlaşılır.”¹⁵²¹

Ken'ân Rifâî'ye göre aşk yaratılışın hem sebebi, hem de gayesidir. Sebeb ile gâye, başlangıç ile son arasında varlığı ayakta tutan temel prensip de yine onun eserlerinde aşk olarak kaydedilir. Aşağıdaki ifâdelerde de aşk varlığın sebebi, gâyesi ve devam ettiricisi olarak dile getirilmektedir:

“Herşeyin eğer bir başlangıcı varsa, ki her an yeni bir başlangıçtır. Allah'ın Rahman ve Rahim isimlerinin zuhurundan başka bir şey değildir. Zira zât-ı ilâhi aşkla yaratır ve korur.”¹⁵²² “Aşk varlığın sebebi olduğu için dünya ve ahiret aşkla dirilir. Yani insanın içi dışı aşkla dirilir. Zira insanda ödünç olmayan, yalnız Allah aşkıdır.”¹⁵²³

Bu görüş bize, bütün varlığı bir hareket-i hûb yani bir sevgi hareketinin neticesi olarak değerlendiren İbnü'l-Arabî düşüncesini çağırıştır.¹⁵²⁴ İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde *rahmet* ve *muhabbet* birbirine yakın iki kavramdır. İlâhî muhabbet de, Rahmetin aynısıdır. Burada kısaca ilâhî Rahmet ve bunun yaratma ve yaşatma ile ilişkisinden bahsetmek gerekir. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde muhabbet Hakk'ın kendisini izhâr etmesindeki itici kuvvettir. “Ben bir gizli hazine idim. Bilinmeyi sevdim. Mahlukatı yaratıp kendimi onlara bildirdim. Onlar da beni bildiler.”¹⁵²⁵ kudsi hadîsini yorumlarken İbnü'l-Arabî, Hakk'ın zâtına olan muhabbetinin âlemin yaratılış sebebi olduğunu kaydeder. Mevcûdâtı yokluktan varlığa getiren şey tamamen bir sevgi

¹⁵¹⁹ a.g.e., s. 247, 243;

¹⁵²⁰ a.g.e., s. 594.

¹⁵²¹ a.g.e., s. 649.

¹⁵²² a.g.e., s. 428.

¹⁵²³ Cemalnur Sargut, *Hız, Şit, Fusûsü'l-Hikem Çalışmaları 2*, Nefes Yayınları, İstanbul, 2011, s. 102

¹⁵²⁴ İbnü'l-Arabî'den önce Aşk metafiziğiyle ilgili olarak, sistemli olmamakla birlikte ilk olarak söz eden sûfi, Ahmed Gazzâlî'dir. Gazzâlî, kitabında söz dökülmesi mümkün olmamakla birlikte, aşkın anlamlarından bazılarını kaleme aldığını kaydetmektedir. Ancak bu sözler, nasibi olanlar bir ima ve işaret öteye geçemezler. Nasibi olmayanlar için ise bunların bir hükmü yoktur. Ahmed Gazzâlî, *Aşıkların Halleri Sevânihu'l-Uşşâk*, çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, Ankara: Hece Yayınları, 2008, s. 7, 11.

¹⁵²⁵ Keşfü'l-Hafâ, Aclûnî, 2:133.

hareketidir. Hakk'ın zâtına ve zuhûrunun kemâlîne yönelik sevgisi âlemin yaratılışının sebebi olmuştur.¹⁵²⁶

Ken'ân Rifâî'ye göre âlemin ve insanın yaratılış gâyesi Hakk'ın kendi zatına duyduğu muhabbetir. Muhabbet insanın ayırd edici vasfıdır.¹⁵²⁷ Bu zâtî muhabbet nedeniyle, gizli bir hazîne olan Allah varlık mertebelerinde kendisini açmış ve âşîkar etmiştir. Ken'ân Rifâî işte burada İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışındaki kavramlara başvurarak muhabbet nedeniyle başlayan yaratmanın, bir yoktan var etme değil ancak Hakk'ın varlığında ilmen bulunan eşyânın bâtında zâhire çıkmasından ibâret olduğunu kaydeder. Allah'ın âlemdeki insana duyduğu muhabbet bu nedenle küllün kendi cüz'üne duyduğu bir muhabbet, insanın muhabbeti de aslına duyduğu bir muhabbetir.¹⁵²⁸ Bu nedenle insanın yaratılışından, hayattan gâye “Hakk'ın muhabbetidir.”¹⁵²⁹ Bunu idrâk edenler, aşka düşerek kendi asıllarını aramaya başlar. Seyr ü sülûk esnâsında bu idrake erişenlerin ise şevki artar.¹⁵³⁰

Ona göre varlık dâiresinin yani yaratılışın başlangıcı aşk olduğu gibi gâyesi ve nihayeti de yine aşktır. Şeyh bir şiirinde bu hakikati şu ifâdelerle dile getirir: “Noktadan aşk zav'-ı şems-âsâ edip kendin ayan/ Maksad-ı tekvîn-i âlem aşk imiş oldu beyân.”¹⁵³¹ Daire ise ancak başlangıca dönmekle tamamlandığından, bütün bu varlık âlemin sebebi aşk, gayesi aşk ve bu iki nokta arasında hayat ise bütünüyle aşkla kaimdir. Ken'ân Rifâî'nin tasavvuf kavramlarını yalnızca kitabî bir bilgi ya da söylem olmaktan çıkarma gayretini, aşkın bu ontolojik yorumu için de kullandığını görüyoruz. Şeyh söz konusu

¹⁵²⁶ Burada muhabbet ile yakın anlamli olarak kullanılan, İlâhî Rahmet (merhamet/sevgi) konusunu biraz açmakta fayda vardır. İlâhî Rahmet kavramı İslâm düşüncesine ilk zamanlardan beri hakim olan bir konudur. Kur'an-ı Kerim'de her vesîleyle Allah'ın Rahman ve Rahîm olduğu hatırlatılır. Allah'ın rahmeti, genişliği ile her şeyi kuşatmış durumdadır. Fakat yaygın anlamıyla rahmetin ilk çağrışımları, merhamet, sevgi, acıma, iyilik ve ihsanda bulunma gibi kelimelerdir. Ancak İbnü'l-Arabî düşüncesinde Rahmet, ontolojik bir durumdur. Onun anlayışında Rahmet'in öne çıkan anlamı “eşyâya can verme” ve “varlık bahşetme fiili” dir. Bu anlamdaki rahmet, vücûd ile eşanlamlıdır. Ve rahmet etmek de, karşılıksız ihsan yoluyla varlık (vücûd) bahşetmek demektir. Bu anlayışa göre Kur'an'da “Rahmetim herşeyi kaplamıştır” meâlindeki âyette geçen Rahmet, Hakk'ın “vücûd vermesine” tekabül etmektedir. Aynı anlayış için de yaratma özetle şu şekilde mütalaa olunur: Mutlak varlık olan Allah, kendinde gizli sabit hakikatlere, rahmet ve muhabbet nazarıyla tenezzül ettiğinde; son merhalesi şehâdet âlemiyle neticelenecek olan bir tecellî süreci başlar. Hakk'ın kendine olan daimi muhabbet ve rahmeti, yaratma ve dolayısıyla yaşatmanın sebebidir. O, âlemi yaratmak ve can vermekle kalmamış, muhabbetinin bir işâreti olan İlâhî rahmet ile mevcudata her dâim yeniden can vermekte, eşyâyı yeniden yaratmaktadır. Ken'ân Rifâî'nin yukarıdaki ifâde de “her an yeni bir başlangıçtır” ve “yarattığını korur” şeklinde dile getirdiği hakikat bu olsa gerektir.

¹⁵²⁷ Rifâî, *Sohbetler*, s.179.

¹⁵²⁸ a.g.e., s. 156, 272, 636.

¹⁵²⁹ a.g.e., s. 368.

¹⁵³⁰ a.g.e., s. 308.

¹⁵³¹ Rifâî, *İlâhiyât-ı Ken'ân*, s. 28.

anlayıştan yola çıkarak sâlike gereken pratik neticelere ulaşır. Varlığı harekete geçiren ve ayakta tutan yegane sebebin muhabbet ve aşk olduğu düşüncesinin en pratik sonucu ise, âlemde en küçüğünden en büyüğüne zuhur eden her hadisenin, Hakk'ın irâdesi, rahmeti ve muhabbeti ile zuhûra gelmiş olduğudur. Sâlik bu bilgi ile herşey ve herkese muhabbet ve hoşgörüyü yaklaşacak; hadiseleri teslimiyet ile karşılayacaktır.

Ken'ân Rifâî'ye göre aşk kavramı, kulu Allah'ına, sâliki maksûduna diğer bir deyişle âşığı maşuğuna ileten en kuvvetli bir vâsıtaadır. Tasavvuf literatüründe aşkın bu tür bir ifâdesine çok sık rastlanır. Bu bağlamda aşk, bir vücût mertebesi değil fakat mevcûdâta has tasavvufi bir haldir. Tasavvuf yoluna intisâb eden sâlik, kendisini aslına kavuşturacak bir yola girer. Seyr ü sulûk tâbir edilen bu idrâk yolculuğuna tevbe ile başlanır. Sabır, tevekkül, rızâ, gibi çeşitli makamlardan geçerek nihayet Allah'tan razı olma ve O'nun iradesinde fâni olma derecesine ulaşan sâlik, bu yolda elinden geleni yapmış ve kalbini Allah muhabbeti ve aşkı için hazırlamıştır. Bundan sonra ezeli bir nasip olarak sâliklerden ancak seçilmiş olanların nail olduğu bir dereceye erişmesi beklenir ki o da aşktır.

Aşk tasavvuf literatüründe, bir makamdan çok bir hal olarak kabul edilmiş ve Hakk'ın bir atâsı ve ikramı olarak algılanmıştır. Diğer bir deyişle, aşk kesbî olmayıp, vehbîdir. Seyr ü sulûk ile kalbini mâsivadan temizleyen sâlik, Hakk'ın bir ikrâmı olan aşkı kabule hazır hale gelir. Ken'ân Rifâî'ye göre bu aşk ateşi, sâlikin gönlüne ancak kendisini Hak yolunda irşâd eden mürşidinin kalbinden sıçrayan bir kıvılcım ile uyanır: “Fakat bir gönül ki Hakk'ın cezbesiyle onun aşkıyla kıvılcımlanmıştır... Hakikatte ateş hâline gelmiş demir, mürşittir, ermiş insandır. Bu demirden temiz gönüllere sıçrayan kıvılcım, ilâhi aşk nurudur.”¹⁵³² Sâlik her ne kadar ezeli bir istidata sâhip ve her ne kadar mürşidine sağlam bir rabita ile bağlı olsa da âşığı yolda bekleyen bazı zorluklar bulunmaktadır. Sâlik mücâhede ve riyâzat yöntemi ile bu yolda çeşitli makamlar aşar.”¹⁵³³ Fakat Ken'ân Rifâî'ye göre nefsinin vermek suretiye ulaşılan bu menzile canâna kavuşma makamıdır. Can veren, canânâ kavuşur; nefsinin veren ilâhî nefes ile dirilir ve ebedî hayy olur. Fani olan bekâ bulur. “Hakikatte konuşan ne ise, dinleyen de odur. Seven kimse, sevilen de odur, özleyen kimse kıskanan da odur. Şu halde eğer Hak'ta

¹⁵³² Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, s. 80.

¹⁵³³ Rifâî, *Sohbetler*, ss. 617-618

bakî olmayı istiyorsan, vücûdu ve vücûda ait her şeyi unut! Nefsi ve nefsin arzularını terk et. Çünkü gaye en büyük varlıkta yok olabilmektir.”¹⁵³⁴

Ken’ân Rifâî için bilgi, bilen ile bilinenin birliğini gerektirir. Ona göre ikilik hâlinde ortaya çıkan bilgi zan; aşk neticesindeki vecd hâlinde ortaya çıkan bilgi ise yakîndir. Aşık sevgilisinde, maşukunda fânî olup onun varlığında yeni bir can bulmadıkça gerçek bilgiye kavuşamaz. Diğer bir deyişle kendi vücûdundan fânî olan aşık, Hakk ile bâkî olur. Aşk ateşinde yanarak nefsinin yokluğunu bilen âşık, gerçek vücûdun/varlığın Hakk’a ait olduğunu bilecektir. Bu bilgi gerçek bilgi olup akıl ehlinin değil ancak Hakk’a aşık olanların nail olabileceği bir bilme tarzıdır.¹⁵³⁵ Bu bilgi kitabî bir bilgi olmayıp tecrübî bir bilgidir. Sûfî ıstılahında bu tür bilgiye yakîn adı verilir.¹⁵³⁶ Yakîni arttıran şey ise aşktır. Sâliğin perdeleri aşk ile kalkar ve sâlik hakiki sevgili ile bir olduğu o vecd halinde, işte tam o anda gerçeğin bilgisine ulaşılır.¹⁵³⁷

¹⁵³⁴ Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, ss. 243-244

¹⁵³⁵ Rifâî, *Sohbetler*, s. 584.

¹⁵³⁶ Cüneydi Bağdâdî yakîni, “şüphenin ortadan kalkması” ve değişmeyen, bozulmayan, başkalaşmayan bir ilmin kalpte karar kılması” ve “kendini kaybederek Hakk’ı bulman” şeklinde tanımlarken; Ebu Osman Mekkî konuyu bilgi edinme yöntemi açısından açıklamaktadır: “Müşâhede, araya setr ve inkıta hâli girmeden tecellî nurlarının ard arda sâliğin kalbine gelmesidir.” Kelabâzî, a.g.e., s. 154.

¹⁵³⁷ Rifâî, a.g.e., s. 144.

SONUÇ

Ken'ân Rifâi (Büyükaksoy) Osmanlı Devleti'nin son dönemi ile Cumhuriyet'in ilk yıllarında yaşamış çok yönlü bir şahsiyettir. Aristokrat bir aileden gelen, zamanın şartları çerçevesinde iyi bir tahsil gören ve bürokrasinin muhtelif kademelerinde görev alan Rifâi Osmanlı toplumunu oluşturan bireylerin dinî ve ahlakî açıdan donanımlı fertler olmaları noktasındaki katkısı yadsınamaz olan tasavvufla erken yaşlarda tanışmıştır. Ayrıca Osmanlı münevver tipinin orijinal örneklerinden biri olarak takdim edilmesi mümkün olan Rifâi sahip olduğu değerlerin farkındalığıyla yaşadığı devrin muhtelif problemleriyle yüzleşerek hayatı boyunca bunlara yönelik çözümler üretme teşebbüslerinde bulunmuştur.

Ken'ân Rifâi öncelikle bir mütefekkindir. Bu itibarla o üzerine eğildiği meselelerin düşünce tarihindeki kökenlerine inip bunların İslam düşüncesindeki ağırlıklarını göz önünde bulundurarak değerlendirmeye çalışan bir yapıya sahiptir. Doğu ve Batı geleneğinin temellerini ve aktüel boyutlarını tanımasını sağlayan bir eğitimden geçmiş olması onun bu noktada sağlam adımlar atmasına imkân tanımıştır. Bu çalışmanın II. bölümde Rifâi'nin fikrî yönü müstakil olarak ele alınmış ve böylelikle onun Batı kültüründen Osmanlı düşünce dünyasına geçen terakkî, hürriyet, medeniyet gibi kavramlar hakkındaki görüşleri tespit edilmiştir. Ken'ân Rifâi söz konusu mefhumları ait olduğu düşünce sistemindeki kaynaklarına referanslarda bulunarak incelemekle birlikte konuyla ilgili nihâi hükmünü İslam medeniyetinin temel eserlerine müracaatla vermeye çalışmıştır. Mütefekkir kimliği ile dönemin düşünce hareketliliğini yakından takip etmeyi önemseyen Rifâi modernleşme sürecinde toplumsal hayatta görülen ikilemleri aşmak için tasavvuf geleneğine başvurulması gerektiği kanaatini benimsemiştir.

Ken'ân Rifâi portresinin ikinci mühim yönünü eğitimciliği teşkil etmektedir. Rifâi hayatının yaklaşık altmış yılında öğretmenlik, okul müdürlüğü, Maârif müdürlüğü, eğitim komisyonlarında encümen azalığı ve müfettişlik gibi görevlerde bulunmak suretiyle bilfiil eğitimin içinde geçirmiştir. Onun söz konusu vazifeleri icra ederken alelaide bir memur zihniyetiyle görev yapmadığının sayısız kanıtı mevcuttur. Nitekim kendisi gençlik yıllarında Sultan II. Abdülhamid dönemi eğitim ıslahatlarının yani yeni eğitim metotlarının (usûl-i cedide) uygulayıcısı durumunda iken ilerleyen yaşlarda bu metotların geliştirilmesine yönelik komisyonlarda da görev almıştır. Rifâi Maârif müdürü olarak çalıştığı dönemde genelde eğitim-öğretimin yaygınlaşması ve yabancı

okulların olumsuz tesirlerinin bertaraf edilmesi, özelde ise ders müfredatlarına tasavvufî içerikli metinlerin dahil edilmesine yönelik faaliyetlerde bulunmuştur. Ken'ân Rifâî Cumhuriyet dönemindeki eğitimciliği sırasında ise millî mânevî değerleri sonraki nesillere aktarmayı temin edecek bir eğitim anlayışının savunucusu olmuştur.

Osmanlı'nın son döneminde yaşamış üst düzey bir bürokrat olan Ken'ân Rifâî dönemin genel bürokrat karakterini yansıtacak şekilde Doğu ve Batı kültür dillerinden Arapça, Farsça, Fransızca ve Almancaya çeviri yapacak ölçüde vakıf olup Osmanlı toplumunda konuşulan Bulgarca, Rumca ve Gürcüce gibi dillere de konuşacak kadar aşınadır. Rifâî'nin Balkanlar'dan Medine'ye kadar uzanan geniş Osmanlı coğrafyası içinde ve farklı unsurlarla temas halinde çalışması pek çok bürokrat gibi onun düşünce ve uygulamaları üzerinde etkili olmuştur. Rifâî Maârif Nezâreti'ne bağlı olarak çalıştığı vilâyetlerde bir eğitimci kadar bir Osmanlı bürokratu kimliğiyle de hizmet etmiştir. Onun memuriyet hayatındaki temel prensibi Osmanlı birliğini ve devlet menfaatlerini muhafaza eden uygulamalar geliştirmektir. Çalıştığı bölgelerde yerel yönetici zümre ve her kesimden halk ile kısa zaman içerisinde yakınlık kuran Rifâî'nin bölge meselelerini çözüme kavuştururken bir hâmi (baba) gibi hareket ettiği görülmektedir. Bununla birlikte Ken'ân Rifâî memuriyet alanını eğitim faaliyetleri ile sınırlandırarak Saray çevresi ile doğrudan temas kurmaktan kaçınmıştır.

Ken'ân Rifâî Meclis-i Meşâyîha bağlı olarak 1908-1925 yılları arasında on yedi yıl boyunca irşad faaliyetinde bulunmuş bir sûfî ve tekke şeyhidir. Ken'ân Rifâî ilk tasavvuf eğitimini Balıkesir'deki ikameti sırasında Kadirî-Üveysî meşrep bir mürşid olan Filibeli Edhem Efendi'den almıştır. Ken'ân Rifâî'nin tasavvuf anlayışında Edhem Efendi'den aldığı Niyâzî-i Mısırî tesiri açıkça hissedilmektedir. Öte yandan Rifâî Medîne'de bulunduğu sırada Medine şeyhü'l-meşâyihından Seyyid Hamza er-Rifâî'nin tekkesine intisab etmiş ve ondan Rifâî icazeti almıştır. Rifâî'nin tekke kültürü ile yakın teması ve resmi anlamda sülûkunu tamamlaması Hamza er-Rifâî vesilesiyledir. Ken'ân Rifâî'nin teberrüken kendisine verilen Mevlevî ve Şâzelî icâzetleri de mevcuttur. Rifâî 1908 yılında Ümmü Ken'ân Dergâhı'nda irşad faaliyetlerine başladığında büyük ölçüde Rifâî usûlü ile seyr ü sülûk telkin etmiş ancak gerekli gördüğü taktirde Kadirî ve Şâzelî usûlü ile de mürid yetiştirmiştir. Ümmü Ken'ân Dergâhı tekkelerin o dönemde üstlenmiş olduğu birçok fonksiyonu icra etmiş olup Cuma günleri yapılan *Mesnevî* takrirleri ile zikir merâsimi bunlardan tarikat ritüellerine yönelik olanlardır. Bu

dönemde dergahta devam eden sohbet meclislerine Fatih'teki birçok tekke şeyhi de katılmaktadır. Tarikat eğitime yönelik uygulamaların yanı sıra sosyal fonksiyonlarıyla da öne çıkan Ümmü Ken'ân Dergâhı zaman içerisinde başta semt sakinleri olmak üzere İstanbul'dan ve geniş Osmanlı coğrafyasından birçok kimsenin ziyaret ettiği bir mânevîyat ve moral merkezine dönüşmüştür. Rifâî tasavvufi sohbetlerinde ilk dönem tasavvuf klasikleri başta olmak üzere Anadolu tasavvuf anlayışını şekillendiren önemli isim ve eserlere müracaat eder. Ken'ân Rifâî meşrep olarak cezbeli bir sûfi olmakla beraber bu yönünü şiir ve mûsikî icrası dışında ortaya koymaktan çekinir. Sohbet ve takrirlerinde şatahatlı ifadeleri bulunmayan Rifâî, genel anlamda dengeli ve orta yolu takip etmiş bir sûfi portresi arz etmektedir. Bu çalışma dahilinde III. bölümde şeyhin temel tasavvuf meseleleri hakkındaki görüşleri ile genel anlamda tasavvuf anlayışı ele alınmıştır. Rifâî tasavvufun temel meselelerini ilk dönem klasiklerine ve Anadolu tasavvuf düşüncesinde tesiri olan sûfi müelliflerin eserlerine başvurarak ele alır. Şeyh seyr ü sülûk kavramlarına dair görüşlerini ilk dönem sûfilerine, Necmeddîn Kübrâ ve Ankaravî'nin görüşlerine başvurarak izah ederken, varlık ile ilgili meseleleri İbnü'l-Arabî ve onun Anadolu'daki yorumcularından Niyâzî-i Mısrî'nin görüşleri ile açıklamaktadır. Diğer yandan Rifâî, tasavvufi hallerden ahlak dönüşümünü temin edecek prensipler konusunda Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin *Mesnevî*'sine müracaat etmektedir. Ken'ân Rifâî için tasavvuf en genel anlamda dinde ihsân derecesine eriştiren bir ilimdir. Daha açık bir anlatımla tasavvuf her an Allah'ı görürcesine yaşama yolunu öğreten bir ilimdir. Böyle kıymetli bir görüş ise ancak geleneksel anlamda bir mürid eşliğinde yapılan seyr ü sülûk ile gerçekleşir. Ken'ân Rifâî'nin tasavvufi hayatın kurumsal ifadesi olan tekke müessesesinin XX. yüzyıldaki durumuyla ilgili bazı endişeleri vardır. Rifâî değişen şartlar içerisinde tasavvufî eğitimin devletin resmî eğitim kurumları içerisinde devam etmesi gerektiği düşüncesindedir. Bu durumda tarihi süreç içerisinde irfan sahibi, kendini ve Rabbini bilen insan modelini topluma kazandıran tekkeler olduğu gibi yeni dönemde aynı görevi devletin resmi okulları devam ettirecektir.

Çalışmamız kapsamında Ken'ân Rifâî'nin hayatı, eserleri ve tasavvuf anlayışı ele alınmıştır. Ken'ân Rifâî tekke faaliyetleri, maârif uygulamaları ve eserleri göz önüne alındığında geleneksel bir Osmanlı sûfisi ve tekke şeyhi olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun kendine has olan tarafı Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine geçiş döneminde

başka bir değişle modernite sürecinde yaşanan tereddüd ve ikilimleri aşmak için ortaya koyduğu yöntemdir. Ken'ân Rifâî İslam düşüncesinden ve tasavvuf geleneğinden emindir. Şeyh XX. yüzyılda hayatımıza ve düşünce dünyamıza girmeye çalışan modern unsurların amaç olarak görülmemesi ve fakat ithal edilen her bir unsurun geleneksel yaşantımız içerisinde bir araca indirgenmesi gerektiği kanaatindedir. Bunun için tutulması gereken yol ise tasavvuf geleneğini muhafaza ederek örgün öğretim kurumları aracılığıyla yeni nesilleri tasavvuf düşüncesiyle buluşturmaktır.

KAYNAKLAR

KİTAPLAR

- Abidin PAŞA, *Abidin Paşa'nın Mesnevî Şerhi*, haz. İsa Çelik, İstanbul: İz Yayınları, 2007.
- ACLÛNÎ Ebü'l-Fida İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzilü'l-ilbas amma iştehere mine'l-ehâdis ala elsineti'n-nas*, ed. Ahmed Kalaş, Haleb : Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî, ts., C. I-II.
- ADIVAR Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din (Bilim ve Din)*, İstanbul: Remzi Yayınevi, 1987.
- AFÎFÎ Ebu'l-Alâ, *Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar: et-Ta'likât alâ Fusûsi'l-hikem*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- AFÎFÎ Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf, İslam'da Mânevi Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün, İstanbul: Risâle Yayınları, 1996.
- AĞANOĞLU H. Yıldırım, *Salname-i Vilayet-i Kosova*, İstanbul: Rumeli Türkleri Kültür ve Dayanışma Derneği Yayınları, 2000.
- AKÇURA Yusuf, *Üç Tarzı Siyâset*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018.
- AKSAKAL Hasan, *Türk Muhafazakarlığı Terennüm, Tereddüt, Tahakküm*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- ALBAYRAK Hüseyin, *Tarih İçinde Trabzon Valileri 1461-2007*, Trabzon: Trabzon Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2008.
- ALBAYRAK Sâdik, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1996.
- ALTUNSU Abdülkadir, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972.
- ANKARAVÎ İsmail Rusûhî, *Mecmûatü'l-letâif ve matmûretü'l- maârif*, Bulak : Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1835, C. 2-3.
- ANKARAVÎ İsmail Rusûhî, *Minhâcü'l-fukarâ*, haz. Sâfi Arpaguş, İstanbul: Vefâ Yayınları, 2008.
- ARAZ Nezihe, *Anadolu Evliyaları*, İstanbul: Fatiş Yayınevi, 1988.
- ATEŞ Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, y.y.

- ATEŞ Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2004.
- AYNÎ Mehmet Ali, *Tasavvuf Tarihi*, haz. Hüseyin Rahmi Yananlı, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- AYVERDİ Ekrem Hakkı, *Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri*, C. IV, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1982.
- AYVERDİ Sâmiha, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1999.
- AYVERDİ Sâmiha, Nezihe ARAZ, Safiye EROL, Sofi HURİ, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2003.
- AYVERDİ Sâmiha, *Dost*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2017.
- BAL Mehmet Akif, *Hatıralarda Trabzon'un Yakın Tarihi*, Trabzon: ABP Yayınevi, 2004.
- BAL Mehmet Akif, *Trabzon Kronolojisi: M.Ö. 800- M.S. 2010*, İstanbul: y.y., 2009.
- BAYRAKTAR Faruk, *İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.
- BİNARK İsmet, *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1999.
- BİNARK İsmet, *Dost Kapısı: Ezel ve Ebed Arasında Ken'ân (Rifâî) Büyükkaksoy*, İstanbul: Cenân Eğitim Kültür ve Sağlık Vakfı, 2005.
- BİNARK İsmet, *Bay Efendi*, Ankara: Altay Kültür, Sanat ve Eğitimi Vakfı Yayınları, 2007.
- BOYAR Ebru, Kate FLEET, *Osmanlı İstanbul'unun Toplumsal Tarihi*, çev. Serpil Çağlayan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014.
- BURSEVÎ İsmâil Hakkı, *Mesnevî Şerhi*, haz. İsmail Güleç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- BÜYÜKAKSOY Kâzım, *Hak Yolunun Önderleri: Yüce Veliler*, İstanbul: Eser Yayınları, 1973.
- BÜYÜKAKSOY Kâzım, *Ken'ân Rifâî'den Mesnevî Hâtıraları*, haz. Arzu Eylül Yalçınkaya, İstanbul: Nefes Yayınları, 2013.

- BÜYÜKÜNAL Feriha, *Manastır-İstanbul, Molla Bayırı No: 2*, İstanbul: Avcılar Basın-Yayın, 2009.
- CANAN İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, C. II, Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- CEMAL Semiha, *Gül Demeti*, İstanbul: Bilgi Basım ve Yayınevi, 1954.
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Tarihi, Thales'ten Baudrillard'a*, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- CEVİZCİ Ahmet, Kasım KÜÇÜKALP, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- CEYLAN Can, *Dergâh'tan Akademi'ye Rifâilîlik ve Ken'ân Rifâi*, İstanbul: Akademi Titiz Yayınları, 2014.
- CÎLÎ Abdülkerim, *İnsan-ı Kâmil*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, haz. Selçuk Eraydın, Abdullah Kartal, Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- CRAMPTON, Richard. J., *A Concise History of Bulgaria*, New York: Cambridge University Publication, 2002.
- ÇAKAN İsmail Lütfi, *Dinî Hitabet Çeşitleri, İlkeleri, Örnekleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
- ÇELİK Zeynep, *XIX. Yüzyılda Osmanlı Başkenti: Değişen İstanbul*, çev. Selim Deringil, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- ÇETİNSAYA Gökhan, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti", *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C. 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- ÇINAR Aliye, *İslâm Düşüncesinde Varlığın Asâleti*, Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- DEMİRCİ Mehmet, *Ken'ân Rifâi Yazıları*, İstanbul: Cenani Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Yayınları, 2016.
- DEMİRCİ Mehmet, *Gidenlerin Ardından: Çağımızdan Yirmi Dört Derviş İnsan*, İstanbul: Nefes Yayınevi, 2019.
- DEMİREL Osman Nuri, *Kosova'nın Tarihi ve Sosyolojik Yapısı*, Konya: Eğitim Yayınevi, 2016.

- DEMİRLİ Ekrem, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yayınları, 2005.
- DEMİRLİ Ekrem, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009.
- DERİNGİL Selim, *İktidârın Sembolleri ve İdeoloji, II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Doğan Kitap, 2002.
- ERAYDIN Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.
- ERDOĞAN Ergun, *Osmanlılar'da Yurt Dışı Eğitim ve Modernleşme*, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016.
- ERGİN Osman, *Türkiye Maârif Tarihi, İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve Sanat Müesseseleri Dolayısıyla, C. I-II*, İstanbul: Eser Yayınları, 1977.
- ERİŞ Metin (Kültür Konseyi Adına), *Trabzon*, İstanbul: Trabzon Valiliği Yayınları, 2016.
- ERKAYA Mahmud Esad, *Kur'ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, Ankara, Otto Yayınları, 2017.
- ERNST Carl W., *Sufism, An Introduction to the Mystical Tradition of Islam*, Boston & London: Shambala Publication, 2011.
- EROL Safiye, *Ciğerdelen*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2001.
- ERSOY Mehmet Akif, *Safahat*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.
- FORTNA Benjamin C., *Mekteb-i Hümayûn, Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim*, çev. Pelin Siral, İletişim Yayınları, 2005.
- EL-GAZZÂLÎ Ebû Hâmid, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, C. III, İstanbul: Bedir Yayınları, 1977.
- EL-GAZZÂLÎ Ebû Hâmid, *Mişkâtü'l-envar, Nurlar Feneri*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul: Bedir Yayınları, 1994.
- EL-GAZZÂLÎ Ebû Hâmid, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, ed. Abdullah el-Hâlidî, C. III, Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1998.

- EL-GAZZÂLÎ Ebû Hâmid, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, ed. Ebu'l-Fazl Irakî, C. II-IV, Beyrut: Dâru'l-İbni Hazm, 2005.
- EL-GAZZÂLÎ Ahmed, *Aşıkların Halleri Sevânihu'l-Uşşâk*, çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, Ankara: Hece Yayınları, 2008.
- GLENNY Misha, *The Balkans, Nationalism, War and the Great Powers 1904-1999*, New York: Viking Penguin, 2000.
- GOLOĞLU Mahmut, *Trabzon Tarihi, Fetihden Kurtuluşa Kadar*, Ankara: y.y., 1975.
- GÖZÜTOK Şakir, *Sûfî Pedagojisi*, İstanbul: Nesil, 2012.
- GÜÇTEKİN Nuri, *İstanbul'daki Husûsî Mektepler (1873-1922)*, İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2015.
- GÜÇTEKİN Nuri, *İstanbul Erkek Lisesi Tarihi (1884-1923)*, İstanbul: İstanbul Erkek Liseliler Eğitim Vakfı, 2016.
- GÜMÜŞ Yüce, *Ken'ân Rifâi'nin Mûsikî Yönü*, İstanbul: Zâhir Yayınları, 2013.
- GÜNGÖR Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1993.
- HAKİM Suad, *Yirmi Birinci Yüzyılda İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, çev. Yonis İnanç, İstanbul: Nefes Yayınları, 2015.
- HALİS İsa, *Tanzimat Dönemi Eğitim Sistemi ve Yeniden Yapılanma Çabaları*, Konya: Serhat Kitabevi, 2005.
- HELMINSKI Camille Adams, *Sûfî Kadınlar: Saklı Bir Hazine*, çev. Aslı Özer, İstanbul: Dharma Yayınları, 2004.
- EL-HEREVÎ Hâce Abdulah el-Ensârî, *Tasavvufta Yüz Basamak, Menâzilü's-sâirin*, çev. Abdürrezzak Tek, Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- EL-HÜCVİRÎ Alî b. Osmân, *Keşfü'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.
- EL-HÜCVİRÎ Ali b. Osman Cüllâbî, *Hakikat Bilgisi, Keşfü'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- IRGAT Muhammed, *Tarihselcilik Düşüncesi Bakımından İbn Haldun*, İstanbul: Hiperlink Yayınevi, 2017.
- İBNÜ'L-ARABÎ Muhyiddîn, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, ed. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, ts., C. IV.

- İBNÜ'L-ARABÎ Muhyiddîn, *Fuşûşü'l-hikem*, ed. Ebu'l-Alâ Afifi, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, ts.
- İBNÜ'L-ARABÎ Muhyiddîn, *Fuşûşü'l-hikem*, çev. Mehmet Nûri Gençosman, İstanbul: Kırkanbar Kitaplığı, 2003.
- İBNÜ'L-ARABÎ Muhyiddîn, *Fenâ Risâlesi*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul: İz Yayınları, 2007.
- İBNÜ'L-ARABÎ Muhyiddîn, *Şerhü Füsûsi'l-hikem*, ed. Fadi Asaf Nasif, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2007.
- İBNÜ'L-MÜBÂREK, Abdullah, *Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rakâik, Zahidlik ve İncelikler*, çev. M. Adil Teymur, İstanbul: Seha Neşriyât, 1992.
- İbrahim Rifat PAŞA, *Miratü'l-Harameyn, Bir Generalin Hac Notları*, İzmir: Yitik Hazine Yayınları, 2000.
- İNAL İbnülemin Mahmud Kemal, *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar*, C. I-XIV, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- İNALCIK Halil, *Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2003.
- İNALCIK Halil, *Rönesans Avrupası, Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*, İstanbul İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- İNALCIK Halil, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- İNALCIK Halil, *Devlet-i Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-IV*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017.
- İZ Mahir, *Tasavvuf Mahiyeti, Büyükleri ve Tarikatlar*, haz. M. Ertuğral Düzdağ, İstanbul: Kitabevi, 1995.
- İZETİ Metin, *Balkanlar'da Tasavvuf*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- KAFADAR Cemal, *Kim Varmış Biz Burada Yoğ İken, Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun*, İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- KARA İsmail, *Modernleşme ve İlmi Hiyerarşinin Bozulması*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- KARA İsmail, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

- KARA İsmail, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- KARA İsmail, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1: Metinler Kişiler*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- KARA Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1995.
- KARA Mustafa, *Din-Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- KARA Mustafa, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- KARA Mustafa, “Cumhuriyet Türkiye’sinde Tarikatlar”, *Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- KARAL Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi, Islahat Fermanı Devri, 1861-1876*, C. 7, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011.
- KARAL Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri, 1789-1856*, C. 6., Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2017.
- KARTAL Abdullah, *İlâhi İsimler Teorisi, Allah-İnsan İlişkisi*, İstanbul: Hayy Kitap, 2009.
- KARTAL Abdullah, *Tasavvufun Oluşumu, Şeriat-Hakikat İlişkisi*, Bursa: Emin Yayınları, 2015.
- KARPAT Kemal H., *Osmanlı Devleti’nin Kısa Sosyal Tarihi: Âyanlar Bürokrasi Demografî ve Modernleşme*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.
- EL-KAZERÛNÎ İbrahim b. Muhammed, *Ahmed er-Rifâi Menkıbeleri*, çev. Nurettin Bayburtlugil, Necdet Tosun, İstanbul: Vefa Yayınları, 2008.
- EL-KELÂBÂZÎ Ebu Bekir Muhammed b. İbrâhim, *et-Ta’arruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf*, ed. A. J. Arberry, Kahire: Mektebetü’l-Hanci, 1994.
- EL-KELÂBÂZÎ Ebu Bekir Muhammed b. İbrâhim, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- EL-KELÂBÂZÎ Ebu Bekir Muhammed b. İbrâhim, *et-Ta’arruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf*, haz. Abdürrezzak Tek: Bursa: Akademi Yayınları, 2016.
- KEMAL Namık, *Renan Müdâfâsı, İslâmiyet ve Maârif*, haz. M. Fuad Köprülü, Ankara: Milli Kültür Yayınları, 1962.

- KILAVUZ Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993.
- KILIÇ Mahmut Erol, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul: İsam Yayınları, 2009.
- KILIÇ Mahmut Erol, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Sûfî Yayınları, 2018.
- KINLI Onur, *Osmanlı'da Modernleşme ve Diplomasi*, İstanbul: İmge Yayınları, 2006.
- KNYSH Alexander, *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011.
- KOÇ Mehmet Öncel, Cesarettin Albayrak, Salih Özkan, Hasan Kanber, *Trabzon 2000*, Trabzon: Trabzon Valiliği Yayınları, t.y.
- KODOMAN Bayram, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- KONEVÎ Sadreddin, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- KONEVÎ Sadreddin, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008
- KONUK Ahmet Avni, *Füsûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, C. I, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul: İFAV Yayınları, 1999.
- KORKUSUZ M. Şefik, *İstanbul Tekkeleri ve Postnişinleri*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2016.
- KÖKSAL A. Cüneyd, Murat KAYA, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler, Elmalılı, M. Hamdi Yazır*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- KÖPRÜLÜ Mehmet Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, haz. Orhan F. Köprülü, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976.
- EL-KUŞEYRÎ Abdülkerîm, *Tasavvuf İlmine Dair, Kuşeyrî Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- EL-KUŞEYRÎ Abdülkerîm, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ed. Abdülhalim Mahmûd, Tâhâ Abdülkâdir Sürûr, Kahire: Müessesetü Dâri-ş-Şab, 1989.
- KÜBRÂ Necmüddîn, *Tasavvufî Hayât: Usûlü Aşere, Risâle ile'l-hâim, Fevâihü'l-Cemâl*, haz. Mustafa Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980.
- KÜBRÂ Necmüddîn, *Tasavvufta On Esas*, haz. Süleyman Gökbulut, İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.

- KÜÇÜK Hülya, *Tasavvufa Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları, 2011.
- KÜÇÜK Sezâî, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, İstanbul: Vefâ Yayınları, 2007.
- LEWIS Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984.
- LINGS Martin, *Tasavvuf Nedir?*, çev. Semih Ceyhan, İstanbul: Nefes Yayınları, 2018.
- MARDİN Şerif, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri, 1895-1908*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- MARDİN Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtazer Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- MARDİN Şerif, *Türk Modernleşmesi*, der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- MARTRAN Robert, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, çev. Server Tanilli, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1989.
- EL-MÂTÜRÎDÎ Ebû Mansûr, *Kitâbü't-tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İsam Yayınları, 2020.
- EL-MEKKÎ Ebû Tâlib, *Kalplerin Azığı, Kûtü'l-kulûb*, çev. Yakub Çiçek, C. II-III, İstanbul: Ümran Yayınları, 1999.
- EL-MEKKÎ Muhammed el-Emîn, *Osmanlı Pâdişâhlarının Haremeyn Hizmetleri*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008.
- EL-MUHÂSİBÎ Ebû Abdillâh, *er-Riâye li-hukûkillah*, çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- MERİÇ Cemil, *Jurnal 2, 1966-83*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- MEVLÂNÂ Celâleddin-i Rûmî, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, C. 5-6, çev. Şefik Can, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997.
- MEVLÂNÂ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Mânevî, Defter-i evvel*, C. I. haz. Adnan Karaismailoğlu, İstanbul: Akçağ Yayınları, 2004.
- MISRÎ Niyâzî, *Niyâzî-i Mısrî Divânı*, haz. Kenan Erdoğan, İstanbul: Akçağ Yayınları, 1998.
- MISRÎ Niyâzî, *Türkçe Şiirleri*, haz. Hasan Kavruk, Malatya: Malatya Belediyesi Kültür Yayınları, 2004.
- MUTAF Abdülmecit, *Salnâmelerde Karesi Sancağı (1847-1922)*, y.y., 1997.

- NICHOLSON Reynold A., *The Mystics of Islam*, London: Arkana Penguin Books, 1989.
- OCAK Ahmet Yaşar, *Türk Sûfiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- ODALIOĞLU İlhan, Râşit GÜNDOĞDU, Cavad EKİCİ, Ebul Fâruk ÜNAL, *Belgelerle Osmanlı Devrinde Hicaz*, ed. Mustafa Güler, C. II, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2018.
- OKAY Orhan, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1975.
- OKUYAN Abdurrahman, *XIX. Yüzyılın Son Çeyreğinde Trabzon: Dinî, Sosyal ve Kültürel Hayat*, Trabzon: Kalem Yayınları, 2013.
- ORTAYLI İlber, *Avrupa ve Biz Seçme Eserler 1*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.
- ORTAYLI İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- ORTAYLI İlber, *Osmanlı Düşünce Dünyası ve Tarih Yazımı*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- ÖKSÜZ Hikmet, “1895 Trabzon Olaylarının Yargıya İntikali ve İsyancı Ermenilerin Mahkeme Kayıtlarına Geçen İfadelerinin Sosyal Psikoloji Açısından Yorumu”, *XX. Yüzyıl Başlarında Trabzon, Toplumsal Tarih Yazıları*, Trabzon: Serander Yayınları, 2014.
- ÖKSÜZ Melek, *On Sekizinci Yüzyılın İkinci Yarısında Trabzon*, Toplum-Kültür-Ekonomi, Trabzon: Serander Yayınları, 2006.
- ÖZALP Reşat, Aydoğan ATAÜNAL, *Türk Milli Eğitim Sistemini Düzenleme Teşkilatı, Talim ve Terbiye Kurulu Şurası*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 1977.
- ÖZCAN Hanifi, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1994.
- ÖZDAMAR Mustafa, *Celal Hoca Kuşağı*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1993.
- ÖZDEMİR Yaşar Bedri, *Fotoğraf ve Gravürlerle Trabzon Şehrengizi*, Trabzon: Mor Taka Kitaplığı, 2011.
- ÖZTÜRK Şeydâ, *Şem’î Efendi ve İlk Mesnevî Şerhi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- ÖZTÜRK Yaşar Nuri, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, İstanbul: Sidre Yayınları, 1988.
- ER-RİFÂÎ Ahmed, *Delilleriyle Marifet Yolu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz İstanbul: Erkam Yayınları, 1985.

- ER-RİFÂÎ Ahmed, *Hak Yolcusunun Düsturları*, çev. Yaman Arıkan, İstanbul: Erkam Yayınları, 1985.
- ER-RİFÂÎ Ahmed, *Hak Yolcusunun Düsturları*, çev. Yaman Arıkan, İstanbul: Erkam Yayınları, 1985.
- ER-RİFÂÎ Ahmed, *el-Bürhânü'l-müeyyed*, ed. Ahmed Farid el-Mizyadi, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîye, 2010.
- ER-RİFÂÎ Ahmed, *Onların Âlemi*, çev. Meral Şentürk, Hatice Şentürk, İstanbul: Altınoluk Yayınları, 2012.
- RİFÂÎ Ken'ân, *Tuhfe-i Ken'ân*, y.y., ts. (BURda olacak er-Rifâîler) edekiler kalkacak
- RİFÂÎ Ken'ân, *Muktezâyı Hayât*, İstanbul: Karabet Matbaası, 1890.
- RİFÂÎ Ken'ân, *Rehber-i Salikin*, İstanbul: y.y., 1908.
- RİFÂÎ Ken'ân, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, İstanbul: Hülbe Yayınları, 1973.
- RİFÂÎ Ken'ân, *İlâhiyât-ı Ken'ân*, haz. Yusuf Ömürlü, Dinçer Dalkılıç, İstanbul: Günlük Ticaret Gazetesi Tesisleri, 1988.
- RİFÂÎ Ken'ân, *Sohbetler*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2000.
- RİFÂÎ Ken'ân, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2000.
- RİFÂÎ Ken'ân, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, haz. Mustafa Tahralı, sad. Müjgan Cumhuri, İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2008.
- RİFÂÎ Ken'ân, *İlâhiyât-ı Ken'ân, Notalarıyla Bestelenmiş İlâhiler*, haz. Yusuf Ömürlü, İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2013.
- RİFÂÎ Ken'ân, *İlâhiyât-ı Ken'ân, İlâhî ve Manzûmeler*, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sanat Neşriyatı, 2013.
- RİFÂÎ Ken'ân, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sanat Neşriyatı, 2015.
- RİFÂÎ Ken'ân, *Mesnevî Sohbetleri Notları*, C. II, haz. Arzu Eylül Yalçinkaya, İstanbul, 2019.
- RİFÂÎ Ken'ân, *Mesnevî Sohbetleri Notları*, C. III, D. IV, haz. Arzu Eylül Yalçinkaya, İstanbul, 2019.

- RİFÂÎ Ken'ân, *Rehber-i Sâlikîn*, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul: Cenân Eğitim ve Kültür Vakfı Neşriyatı, 2019.
- RİFÂÎ Ken'ân, *Tuhfe-i Ken'ân: Armağan*, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2019.
- RİFAT PAŞA İbrahim, *Miratü'l-Haremeyn, Bir Generalin Hac Notları*, İzmir: Yitik Hazine Yayınları, 2000.
- SAFA Peyâmi, *Fatih-Harbiye*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.
- SAGAY Esat, “Hocam”, *Maârif Vekili Esat Sagay'ın Hatıraları*, haz. Eren Sagay, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- SARGUT Meşkûre, *Ârifler Bahçesi'nden*, İstanbul: Seyran Yayınları, 1993.
- SARGUT Meşkûre, *Gönülden Gönüle*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1994.
- SARGUT Cemalnur, *Sâmiha Ayverdi ile Sirra Yolculuk*, der. Sadık Yalsızuçanlar, İstanbul: Nefes Yayınevi, 2009.
- SARGUT Cemalnur, *Hz.Şit, Fusûsü'l-Hikem Çalışmaları 2*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2011.
- SARGUT Cemalnur, *Ken'ân Rifâî ile Aşka Yolculuk*, der. Sadık Yalsızuçanlar, İstanbul: Nefes Yayınları, 2017.
- ES-SÂBÛNÎ Nüreddin, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- ES-SAMARRÂÎ Yûnus eş-Şeyh İbrahim, *Esseyyid Ahmed er-Rifâî*, çev. Münir Atalar, İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013.
- ES-SAYYÂDÎ Ebü'l-Hüdâ, *Kitâbü kılâdeti'l-cevâhir*, Beyrut: Matbaatü'l-Edebiyye, 1301.
- ES-SERRÂC Ebü Nasr, *el-Luma'*, ed. Abdülhalim Mahmûd, Kahire: Dârelkutub el-hâdise, 1960.
- ES-SERRÂC Ebü Nasr, *el-Lüma'*, *İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul: Altınoluk, 1996.

- ES-SÜHREVERDÎ Şihâbüddîn Ömer, *'Avârifü'l-ma'ârif*, ed. Abdühalim Mahmûd, Mahmut b. el Şerif, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1991.
- ES-SÜHREVERDÎ Şihâbüddîn, *'Avârifü'l-ma'ârif*, çev. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.
- ES-SÜHREVERDÎ Abdülkahir, *Dervişliğin Adabı*, çev. Hamide Ulupınar, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010. (eden çıkar)
- SERİN Muhittin, *Hattat Aziz Efendi*, İstanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve San'at Vakfı Neşriyatı, 1988.
- SOMEL Selçuk Akşin, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, çev. Osman Yener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- SUNAR Cavid, *Tasavvuf Tarihi*, İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, 2003.
- TAHRALI Mustafa, "Rifâiyye", *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İstanbul: İsam Yayınları, 2015, ss. 293-299.
- TANİLLİ Server, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası, XIX. yüzyıl: İlerlemeler ve Çelişmeler*, C. V, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- TANPINAR Ahmet Hamdi, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, haz. Abdullah Uçman, İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- TARNAS Richard, *Batı Düşüncesi Tarihi: Antik Yunan'dan Modern Döneme I*, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Külliyyât Yayınları, 2001.
- TEK Abdürrezzak, *Tasavvufî Mertebeler: Hâce Abdullah el-Herevî Örneği*, Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- TENİK Ali, *Tasavvufî Bilgi*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- ET-TÎRMÎZÎ, *Hakim Kalbin Anlamı*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Hayy Kitap, 2006.
- TOPALOĞLU Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi, 1993.
- TOSUN Necdet, "Nakşibendiyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İstanbul: İSAM Yayınları, 20152.
- ULUDAĞ Süleyman, *İnsan ve Tasavvuf*, İstanbul: Mavi Yayınları, 2001.
- ULUDAĞ Süleyman, *Tasavvuf ve Tenkit*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.

- ULUSOY Mehmet Şemseddin, *Niyazî-i Mısri'nin İzinde Bir Ömür Seyahat: Dildâr-ı Şemsî*, haz. Mustafa Kara, Yusuf Kabakçı, İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.
- ÜLKEN Hilmi Ziyâ, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- ÜNLÜ Mucize, *Kosova Vilâyeti*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2014.
- VAKKASOĞLU Vehbi, *Maneviyat Dünyamızda: İz Bırakanlar*, İstanbul: Cihan Yayınları, 1987.
- VASSÂF Osmânzâde Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, C. I.
- YALÇIN Soner, *Efendi: Beyaz Türklerin Büyük Sırrı*, İstanbul: Doğan Kitap, 2004.
- YALÇIN Soner, *Efendi 2: Beyaz Müslümanların Büyük Sırrı*, İstanbul: Doğan Kitap, 2006.
- YAZAN Ümit Meriç, *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.
- YILDIZ Murat, "İstanbul İhtisab Nizamnâmesi", *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi: İstanbul'un Emperyal Dönüşümleri, Dünya Ölçeğinde İstanbul, Topografya ve Yerleşim*, C. 2, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2015.
- YILMAZ Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- YILMAZ Hasan Kâmil, *Tasavvuf Meseleleri*, İstanbul: Erkam Yayınları, 1997.
- YÜCER Hür Mahmut, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: XIX. Yüzyıl*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

MAKALELER ve TEBLİĞLER

- AKIN Cavit, "XIX. yüzyılın Son Yarısında Trabzon Vilâyeti", *Trabzon Tarihi İlmi Toplantısı (6-7 Kasım 1998) Bildiriler*, Yıl 1998, Trabzon: Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları, 2000, ss. 198-199.

- AKPINAR Mahmut, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Hariciye Nezâreti’nin Kuruluşu ve Dış Politikanın Kurumsallaşması”, *İzmir, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. 29, S. 1, 2014, ss. 59-85.
- AKPINAR Ali, “Mehmed Ubeydullah Efendi (1858-1937)’nin Laiklik ve Kur’ân’ın Doğru Anlaşılması ile İlgili Görüşleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. VII/2, 2003, ss. 31-41.
- ALKANLI Ercan, “Tasavvuf Tarihi Literatürü Açısından Seyyid Ahmed er-Rifâi Adlı Eserin Değerlendirilmesi”, *Rahmet Kapısı Ken’ân Rifâi*, İstanbul: Nefes Yayınevi, 2017, ss. 199-200.
- ALVAN Hakan, “Ken’ân Rifâi Hazretleri ve Müzik”, *Rahmet Kapısı: Ken’ân Rifâi Sempozyum Bildirileri*, ed. TÜRKKAD İstanbul Şubesi Yayın Komisyonu, İstanbul: Nefes Yayınları, 2017, ss. 143-146.
- ANDI Fatih, “Türk Edebiyatında Roman: Cumhuriyet Devri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Eylül 2006, ss. 165-202.
- ATLI Ahmet, “Ken’ân Rifâi’de İşârî Tefsir Örnekleri”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 6, S. 6, 2014, ss. 29-58.
- AYIŞ Mehmet Şirin, “Sünbül Sinan ve Atvâr-ı Seb’a Risâlesi Bağlamında Nefis Mertebeleri”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 7, S. 13, 2017, ss. 119-138.
- AYIŞIĞI Metin, “Balkanlar’daki Gayrimüslim Milletlerin Kendi Dillerinde İbâdet ve Eğitim Görmeleri Hususu ve Ulahlar”, *Osmanlı Dönemi Balkan Şehirleri*, ed. Zafer Gölen, Abidin Temizer, Ankara: Gece Kitaplığı, 2017, C. 2, ss. 795-813.
- BAĞLI Melike Türkan, “Modern Eğitim ve Tasavvuf: Ken’ân Rifâi’nin Tekke Anlayışından Ne Öğreniyoruz?”, *I. Uluslararası Tasavvuf Araştırmaları Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu*, İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Yayınları, 2020, ss. 238-244.
- BAŞER Hacı Bayram, “Tasavvuf İlmi ve Keşfin Bir Bilgi Yöntemi Olarak Değeri”, *Entelektüel Bağımlılığı Aşmak: İlim Geleneğimiz Üzerine Araştırmalar*, ed. A. Cüneyd Köksal, 2009, ss. 219-227.

- BAYRAKTAR Levent, “Ken’ân Rifâi Büyükaksoy’un İlim ve İrfan Anlayışı”, *Bir XX. Yüzyıl Münevveri Ken’ân Rifâi Sempozyumu*, İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2015, ss. 83-90.
- BOSTANCI Kahraman, “Keçecizâde İzzet Fuad Bey’in Gözüyle II. Meşrutiyet Öncesi ve Sonrasında İstanbul”, *VII. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi Bildirileri 1: İstanbul Tarihi: Medeniyetlerin Buluşma Noktası Olarak İstanbul, 2009*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2012, ss. 275-287.
- CEYHAN Semih, “Ken’ân Rifâi Müntesibi Osmanlı Şeyhülislâmları”, *Rahmet Kapısı: Uluslararası Ken’ân Rifâi Sempozyumu*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2017, ss. 68-82.
- CORNELIUS-WHITE Jeffrey, “Learner-Centered Teacher-Students Relationships Are Effective: A Meta-Analysis”, *Review of Educational Research*, S. 77, 2007, ss. 113-143.
- ÇAĞIR Mine, İbrahim Caner TÜRK, “1869 Maârif-i Umûmiye Nizamnamesi ve Türk Eğitim Tarihindeki Yeri”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, C. 9, S.11, 2017, ss. 62-75.
- ÇAKMAK Muharrem, “Niyazî-i Mısırî ve “Risale-i Etvâr-ı Seb’a” Adlı Eseri”, *İ.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 6, S. 1, 2015, ss. 99-128.
- ÇELİK İsa, “Hz. Mevlânâ’nın Düşüncesinde Aşk Kavramı”, *Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildirileri I*, Şanlıurfa, 2007, ss. 181-190.
- ÇELİK İsa, “Tasavvufî Düşüncede Nefis Kavramı”, *II. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Veli Sempozyumu: Kastamonu’nun Manevi Mimarları*, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2014, ss. 41-55.
- ÇETİN Atilla “Maârif Nâzırî Ahmed Zühdü Paşa’nın Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Yabancı Okullar Hakkında Raporu”, *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, S. 10-11, 1982, ss. 189-219.
- ÇİFT Salih, “İstanbul’un Tasavvuf Hayatını Besleyen Bursa Merkezli Bir Celvetî Dergâhı: Selâmî Ali Efendi Tekkesi”, *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 16, S. 1, 2007, ss. 153-170.

- DAĞLI Yücel, “Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi’nde Trabzon”, *Trabzon Tarihi Sempozyumu Bildiriler*, haz. Kemal Çiçek, Kenan İnan, Hikmet Öksüz, Abdullah Saydam, Trabzon: Trabzon Belediyesi Yayınları, 1999, ss. 287-303.
- DEMİR Şerif, “Tanzimat Dönemi Eğitim Politikalarında Osmanlılık Düşüncesinin Etkisi”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Kış-2010, C. 9, ss. 291-292.
- DEMİRCİ H. Aliyar, “Sâmiha Ayverdi Geçiş Dönemi Türkiye’inde Muhafazakar Bir Kadın Mütefekkirin Yol Güzergâhına Dâir Notlar”, *H. Muhafazakar Düşünce*, S. 41-42, 2014, ss. 187-208.
- DEMİRCİ H. Aliyar “Muhafazakâr Düşüncede Korunması Gereken Bir Değer Olarak İstanbul: Tanzimat’tan 1950’lere Çarpık Sanâyileşmeye, ‘Şeddadî Binâlara’, ‘Kör Kazmaya’, ‘Eleştiriler’”, *Muhafazakâr Düşünce*, S. 40, 2014, ss. 450-459.
- DEMİRCİ Mehmet, “Ken’ân Rifâî Manevi Dünyası”, *Bir XX. Yüzyıl Münevveri Ken’ân Rifâî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, İstanbul: Cenân Eğitim Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 1993, ss. 61-68.
- DEMİRCİ Mehmet, “Ken’ân Rifâî ve Çevresi”, *Demokrasi Platformu*, Yıl: 2, S. 6, Ankara 2006, ss. 68-71.
- DEMİRCİ Mehmet, “Ken’ân Rifâî’de Tasavvuf Şiiri ve Mûsikîsi: İlâhiyât-ı Ken’ân”, *Keşkül Dergisi*, S. 28, 2013, ss. 120-128.
- DEMİRCİ Mehmet, “Ken’ân Rifâî’nin Hayatı ve Şahsiyeti”, *Rahmet Kapısı: Ken’ân Rifâî Sempozyum Bildirileri*, ed. TÜRKKAD İstanbul Şubesi Yayın Komisyonu, İstanbul: Nefes Yayınları, 2017, ss. 28-39.
- DEMİRCİ Mehmet, “Ümmü Ken’ân Dergâhı”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, İstanbul 2018, S. 187, ss. 9-14.
- DEMİRDAŞ Öncel, “Riyâzet Eğitimi ile Gerçekleşen Mânevî Olgunluk”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 11, S. 3, 2011, ss. 79-90.
- DEMİREL Fatmagül, “Vilayet-i Selâse (Selanik, Manastır, Kosova) Adlî Islahatı”, *Balkanlar’da İslâm Medeniyeti II. Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, Tiran, Arnavutluk, 2003, ss. 467-476.

- DEMİRLİ Ekrem, “İbn Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi”, y.y., *Şark Felsefesi Problemleri*, S. 1, 2011, ss. 29-35.
- DEMİRLİ Ekrem, “İbn Arabî’nin Akıl Eleştirisi: Tenzih ve Teşbih Arasında Allah’ı Bilmek”, Bakü, Doğu ve Batı: Ortak Manevi Değerler, *Bilimsel-Kültürel İlişkiler Profesör Aida İmanquliyeva’nın Doğumunun 70. Yılı Anısına Düzenlenen İbnü’l-Arabî Sempozyumu Makaleleri*, 2010, ss. 363-372.
- DOĞAN Faruk, “XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Şam-Medine Hac Yolu ve Güvenliği: Cerde Başbuğuluğu”, *Tarih Okulu Dergisi*, S. 15, 2013, ss. 127-157
- DOĞAN İsmâil, “Eğitimci Ali Suâvi (1839-1878) ve Galatasaray Lisesi’ndeki Uygulamaları”, *Tanzimat’ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994, ss. 515-538.
- DOĞAN Recai, “Osmanlı Eğitim Kurumları ve Eğitimde İlk Yenileşme Hareketlerinin Dergisi, C. 37, 1997, ss. 407-442.
- DUMONT Paul, “The Everyday Life of an Istanbul Townsman at the Beginning of the Twentieth Century”, *The Modern Middle East*, ed. Albert Hourani, Philip Khoury, Mary C. Wilson, Newyork: I.B.Tauris, 2004, ss. 271-288.
- DÜZEN İbrahim, “Mevlâna’nın Tasavvufî Görüşüne Göre İnsan”, *5. Milli Mevlânâ Kongresi*, 1991, Konya, 1992, ss. 29-34.
- DÜZGÜN Şaban Ali, “Bilimler Hiyerarşisinde İslâm Bilimlerinin Yeri, *Kelam Anabilim Dalları Toplantısı Metinleri*, Ankara, 2008, ss. 7-28.
- EFE Adem, “Balkanlar’ın İslamlaşmasında Tekkelerin Rolü ve Kosova/Prizren Şeyh Osman Efendi Tekkesi”, *Uluslararası Balkan Sempozyumu-Balkanlar’da Dostluk ve İşbirliği, Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi*, Isparta: 2013, ss. 457-466.
- ELDEM Edhem, “Batılılaşma, Modernleşme ve Kozmopolitizm: XIX. Yüzyıl Sonu ve XX. Yüzyıl Başında İstanbul”, *Osman Hamdi Bey ve Dönemi*, haz. Zeynep Rona, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, 1993, ss. 12-26.
- ERASLAN Cezmi, “II. Abdülhamid Devri Politikalarında Din ve Devlet Anlayışına Genel Bir Bakış”, *Sultan II. Abdülhamid ve Dönemi*, ed. Coşkun Yılmaz,

- İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yayınları, No: 12, 2012, ss. 75-90.
- ERDOĞDU Teyfur “Maârif-i Umumiyye Nezâreti Teşkilatı I”, Ankara: *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C. 51, S. 1, 1996, ss. 183-247.
- ERGİNLİ Zafer, “İslâm Medeniyeti’nin İnsan Tasavvuru ve Tasavvuf Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. XXI, S. 1, 2010, ss. 48.
- ERGÜN Mustafa, Barış ÇİFTÇİ, “Türk Dünyasının İlk Ortak Eğitim Reformu: Usul-İ Cedid Hareketi”, I. *Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı*, İzmir: Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, 2006, ss. 1-14.
- ERKEK Mehmet Salih, “2. Meşrutiyet Dönemi Maârif Nazırları”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. 28, S. 2, 2013, ss. 393-394.
- ERKMEN Türkân, “Hocasıyla Yazan Bir Kalem: Nezihe Araz”, *Rahmet Kapısı: Ken’ân Rifâi Sempozyum Bildirileri*, ed. TÜRKKAD İstanbul Şubesi Yayın Komisyonu, İstanbul: Nefes Yayınları, 2017, ss. 239-241.
- ERŞAHİN Seyfettin, “Ulema ve Osmanlı Yenileşmesi: II. Mahmud’un Bazı Islâhatı Karşısında Ulemânın Tutumu Üzerine Tespitler”, *Diyanet İlmî Dergi*, 1999, ss. 249-270.
- ERTÜRK Gürbüz, “Ümmü Ken’ân Dergâhı”, *Rahmet Kapısı: Uluslararası Ken’ân Rifâi Sempozyumu*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2017, ss. 153-159.
- GARSIDE Darren, “Socratic dialogue and teacher-pupil interaction”, *Journal of Education for Teaching*, S. 38, 2012, ss. 516-518
- GOSE Michale, “When Socratic Dialogue is Flagging: Questions and Strategies for Engaging Students.”, *College Teaching*, S. 57, 2009, ss. 45-50.
- GÜLER Tahsin, “Osmanlı’da Siyâset ve Bürokrasi İlişkilerinin Tarihi Seyri”, *Isparta, Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, C. 19, S. 4, 2014, ss. 311-336.
- GÜNDÜZ İrfan, “Tasavvuf ve İnsan”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987-1988, ss. 217-230.
- GÜNDÜZ Mustafa, “II. Abdülhamid Dönemi Eğitim Politikası Üzerine Önemli Bir Çalışma: ‘Mekteb-i Hümâyun, Osmanlı İmparatorluğu’nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim” İletişim Yayınları, İstanbul 2005, s.

- 320”, *Eğitimde Kuram ve Uygulama*, Tanıtmalar, Reviews, 2008, ss. 175-182.
- GÜRBÜZ Ertürk, “Ümmü Ken’ân Dergâhı”, *Rahmet Kapısı: Ken’ân Rifâî Sempozyum Bildirileri*, ed. TÜRKKAD İstanbul Şubesi Yayın Komisyonu, İstanbul: Nefes Yayınları, 2017, 153-159.
- İŞİK Sever, “Akideden Mite: Antikite’den XX. Yüzyıla İlerleme Kavramı”, *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, C. 17, S. 1, 2017, ss. 15-31.
- İNAL Onur, “XIX. yüzyıl Seyahat Rehberlerinde İstanbul”, *Osmanlı İstanbul’u, II. Uluslararası Osmanlı İstanbul’u Sempozyumu, Bildiriler*, İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2014, ss. 277-286.
- İPEK Nedim, “Trabzon’da Kolera, 1892-1895”, *Trabzon ve Çevresi Uluslararası Tarih, Dil ve Edebiyat Sempozyumu 3-5 Mayıs 2001*, C. I, Trabzon: Trabzon Valiliği Kültür Yayınları, 2002, ss. 399-411.
- KARA Mustafa, “Tasavvufî Düşünce de İnsan-Dünya Münasebetleri ve Zihniyetimiz”, *Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu*, Bursa: 1990, ss. 157-165.
- KARA Mustafa “İkinci Meşrûtiyet Devrinde Dervişlerin Sosyal ve Kültürel Etkinlikleri”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014, ss. 735-746.
- KARSANDIK Özlem, “Maârif Salnâmelerine Göre Adana Sancağı’nda Eğitim-Öğretim (h. 1316-1321/ m. 1898-1903)”, Ankara, *Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Araştırmaları Dergisi*, C. 30, S. 50, y.y., ss. . 151-169.
- KARTAL Abdullah, “Kuşeyrî’de Bir Bilgi Sistemi Olarak Tasavvuf”, *Bursa’da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, ed. Hasan Basri Öcalan, Bursa: Bursa Kültür, Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları Bursa Kitaplığı, 2004, ss. 89-100.
- KAVAS Ebru, “Mehmet Akif Ersoy Şiirinde II. Meşrutiyet İstanbul’unun Sosyal Tipleri”, *I. Uluslararası Mehmet Akif Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Yıl 2008, Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, 2009, ss. 179-182.

- KELPETİN ARPAGUŞ Hatice, “Gelenek ve Şifâhî Kültür Bağlamında Osmanlı Toplumunda Dinî Değerler: Otodidakt Eğitim Kurumları ve Kaynakları Örneği”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, C. 2, S. 7-8, 2004, s. 81-126.
- KHULUQ Lathiful, “Modernization of Education in the Late Ottoman Empire” *Al-Jami‘ah*, C. 43, S. 1, 2005, ss. 23-55.
- KOCA Emine, “XVIII. ve XIX. Yüzyıl Erkek Modası”, *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, S. 7, Konya: 2009, ss. 63-81.
- KOMİSYON, “Prof. Dr. Ken’ân Gürsoy’la Röportaj”, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, C. 8, S. 19, 2007, ss. 473-525.
- KORO Bedrettin, “Kosova Vilâyeti’nde Eğitim Kurumları: 1877-1912”, ed. Sinan Demirtürk, *Hoca Ahmet Yesevi Yılı Anısına Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri*, C. 4, 2016, ss. 377-393.
- KUCERA Petr, “XIX. Yüzyıl Osmanlı-Türk Romanında Batılılaşan İstanbul ve Kültürel Eleştiri”, VII. *Uluslararası Türk Kültürü Kongresi Bildirileri 3*, Konya: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2012, ss. 451-464.
- KURŞUN İlâhe M., “Çağdaş Türk Sûfi Kadınlarından Meşkûre Sargut: Hayatı ve Eserleri”, *I. Uluslararası Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu Bildiri Kitabı*, İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Yayınları, 2020, ss. 178-182.
- MORRİS James Winston, “Mânevî Öğretmen Olarak Ken’ân Rifâi: Hz. Mevlânâ’nın Mesnevî’si ile İlgili Derslerinden Kazanımlar”, *Rahmet Kapısı: Uluslararası Ken’ân Rifâi Sempozyumu*, çev. Komisyon, İstanbul: Nefes Yayınları, 2017, ss. 174-183.
- MURATA Sachiko, William C. CHITTICK, “Çin Müslümanlığında Tasavvufun Önemi”, *Rahmet Kapısı: Uluslararası Ken’ân Rifâi Sempozyumu*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2017, ss. 273-279.
- NUMAN İbrahim, “Eski Medine Çarşısında Bir Rifâi Dergâhı”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, S. 187, 2018, ss. 23-34.
- NURDOĞAN Arzu M., “İkinci Abdülhamid Dönemi’nde Devletin Kosova’da Açtığı Okullar”, *İstanbul, Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, S. 25, 2011, ss. 35-76.

- ÖĞUZ Mustafa, “Osmanlı Devleti’nin Durumu Hakkında Cevdet Paşa’nın Görüşleri”, *TÜBAR*, C. XXVI, 2009, ss. 143-159.
- ORTAYLI İlber, “İkinci Abdülhamid Döneminde Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu”, *Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları*, No: 479, 100. Doğum Yılında Atatürk’e Armağan Dizisi No: 24, 1981, ss. 148-9.
- ÖLMEZ Adem, “II. Abdülhamid ve Mevlevîlik”, *Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevîlik Sempozyumu Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin 800. doğum yıldönümü anısına* ed. Abdurrahman Elmalı, Ali Bakkal, Yıl 2007, Urfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Şanlıurfa Mevlevîhânesi Yaşatma ve Kültür Derneği, 2007, ss. 361-365.
- ÖMÜRLÜ Yusuf, Vasfi Emre ÖMÜRLÜ, “İlâhiyât-ı Ken’ân”, *Rahmet Kapısı: Ken’ân Rifâî Sempozyum Bildirileri*, ed. TÜRKKAD İstanbul Şubesi Yayın Komisyonu, İstanbul: Nefes Yayınları, 2017, ss. 131-142.
- ÖNGÖREN Reşat, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5, 2002, ss. 85-96.
- ÖZSARI Mustafa, “XIX. yüzyılın İkinci Yarısında Balıkesir’in Sosyal ve Kültürel Durumuna Genel Bir Bakış”, *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, C. 13, S. 1, 2007, ss. 183-197.
- PELİKOĞLU Mehmet Can, Bahar ÖZŞEN, “Türk Müziği ve Batı Müziğinde Kullanılan Bazı Tür ve Biçimlerin Birbirlerine Benzerlikleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi*, C. 1, S. 2, 2015, ss. 51-60
- SARINAY Yusuf, “Geçmişten Günümüze Kosova”, *Ankara, KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi*, C. I, S. 1, 1999, ss. 151-166.
- SOYSALDI İhsan, “Tasavvufta Aşk ve Marifet”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 3, 1998, ss. 187-216.
- ŞAHİN Kâmil “XIX. ve XX. Yüzyılda Adana İslâm Sıbyan Mektepleri Üzerinde Gözlemler”, *II. Uluslararası Karacaoğlan - Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu, 20-24 Kasım 1991*, Adana: Çukurova Üniversitesi Basımevi, 1993, ss. 445-456.

- ŞANAL Mustafa, “Eşrefefendizâde Mehmet Şevketi’nin Medreselere İlişkin Islahat Düşünceleri ve Çözüm Önerileri”, y.y., s.s. 193-218.
- ŞEN Zafer, “II. Abdülhamid’in Panislamizm ve Denge Poitikası”, <http://www.zafersen.com/ikinci-abdulhamidin-panislamizm-ve-denge-politikasi.pdf> (24.10.2019).
- ŞİMŞEK Halil İbrahim, “Türk Modernleşmesi Sürecinde Tasavvuf Alanında Ortaya Çıkan Bazı Yöntem Tartışmaları”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.5, S.9, 2001, s. 37.
- ŞİMŞEK Selâmi, “Osmanlı’nın Balkanlar’daki Önemli Kültür Merkezlerinden Biri Filibe’de Tasavvuf Ve Tarikatlar”, *Osmanlı İlim, Düşünce Ve Sanat Dünyasında Balkanlar, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 07-09 Edirne, 2014, ss. 252-253.
- TANIYICI Şaban, KAHRAMAN Selçuk, “II. Abdülhamid’in Dış Politikasında İslamcılık ve İngiliz Şeyhülislam Abdullah Quilliam”, *Medeniyet ve Toplum*, C. 1, S. 2 , 2017, ss. 7-31.
- TEKİN Mustafa, “Dönemin İslamcılarının II. Abdülhamid’e Bakışı”, *Birey ve Toplum*, C. 1, S. 1, 2011, ss. 41-60.
- ULUDAĞ Süleyman, “Ken’ân Rifâi Hazretlerinin Yaşadığı Devirde Tasavvuf”, *Rahmet Kapısı: Ken’ân Rifâi Sempozyum Bildirileri*, ed. TÜRKKAD İstanbul Şubesi Yayın Komisyonu, İstanbul: Nefes Yayınları, 2017, ss. 21-28.
- UYAR Gülgün, “Peygamber ve Ehl-i Beyt Sevgisi”, *Bir XX. Yüzyıl Münevveri Ken’ân Rifâi Sempozyumu*, İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2015, ss. 97-114.
- ÜLGER Mustafa, “XIX. yüzyıl Osmanlı Fikir Hayatında Konakların Yeri”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 13, S.1, 2008, ss. 197-206.
- ÜNAL Mehmet, “Kur’an’da Sevgi Yakın Anlamlıları ve Aralarındaki Farklar”, *Yüzüncü Yıl Üniv. İlahiyat Fakültesi, Ekev Akademi Dergisi*, Y. 12, S.34, 2008.
- ÜREKLİ Fatma, “Tanzimat Dönemi Osmanlı Eğitim Sistemi ve Kurumları”, *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 2, S. 3, 2002, ss. 382-406.
- VARDI Recep, “II. Abdülhamid’in İslâm Birliği Siyasetinin Sosyolojik Sonuçları”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, C. 8, S.16, 2014, ss. 137-154.

- VİRMİÇA Raif, “Geçmişten Günümüze Kosova Tekkeleri”, *XV. Türk Tarih Kongresi*, Yıl 2006, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010, ss. 2089-2199.
- YALÇINKAYA Arzu Eylül, “Ken’ân Rifâî’nin Mevlevîlikle İrtibatı: Rifâî Şeyhi Ken’ân Rifâî’nin Kapsamlı ve Titiz Mesnevî Şerhleri”, *Derin Tarih Dergisi*, Mevlânâ Özel Sayısı, 2019, ss. 163-167.
- YALÇINKAYA Arzu Eylül, “Son Dönem Mutasavvıflarına Âit Bir Hâl Tercümesi: Semiha Cemâl Hanım’ın Anlatımıyla Ken’ân Rifâî’nin Meşreb-i Şerifleri”, *I. Uluslararası Tasavvuf Araştırmaları Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu Bildiri Kitabı*, İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Yayınları, 2020, ss. 62-71.
- YALÇINKAYA Arzu Eylül, Ken’ân Rifâî’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı”, Şırnak Üniversitesi İlahiyât Fakültesi, 2020, ss. 98-128.
- YALSIZUÇANLAR Sadık, “Ken’ân Rifâî Hazretlerinin İsimlerle Mâcerâsı”, *Rahmet Kapısı: Ken’ân Rifâî Sempozyum Bildirileri*, ed. TÜRKKAD İstanbul Şubesi Yayın Komisyonu, İstanbul: Nefes Yayınları, 2017, ss. 147-152.
- YAVUZ Hulusi, “Sultan II. Abdülhamid Han ve Büyük Bağdat Demiryolu”, *İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medinetü’s Selam) Uluslararası Sempozyum*, İstanbul: IRCICA, 2008, ss. 123-156.
- YAZIR Elmalılı Hamdi, “Müslümanlık Mâni’-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir”, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler Din, Felsefe, Siyaset, Hukuk*, haz. A. Cüneyd Köksal ve Murat Kaya, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2013, ss. 261-282.
- YENİTERZİ Emine, “Tasavvuf Edebiyatımızda İnsan Sevgisi”, *Gençlik ve Din, TDV Kadın Kolları Konferans ve Panelleri: 1996-97*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, S. 287, 1998, ss. 175-191.
- YÜCER Hür Mahmut, “Sultan II. Abdülhamid Dönemi Devlet-Tarîkat Münasebetleri”, *Sultan II. Abdülhamid ve Dönemi*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yayınları No:12, 2012, ss. 251-278
- YÜKSEL Aysel, “XX. Asır Münevverî Ken’ân Rifâî’nin Çevresi ve Talebeleri”, *Bir XX. Yüzyıl Münevverî Ken’ân Rifâî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*,

İstanbul: Cenân Eğitim Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 1993, ss. 149-168.

ZUCCONİ Alberto, “The Need for Person-Centered Education”, *Cadmus Journal*, S. 3, 2016, ss. 1-26.

ZÜLFİKAR F. Cangüzel Güner, “Ken’ân Rifâî Hazretleri’nin (1867-1950) Mürşidliği ve Mürebbiliği”, *Rahmet Kapısı: Uluslararası Ken’ân Rifâî Sempozyumu*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2017, ss. 113-129.

ANSİKLOPEDİ MADDELERİ ve SÖZLÜKLER

ABDULBAKİ Muhammed Fuad, *el-Mü’cemu’l-Müfehres li Elfâzi’l-Kur’ân*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987, ss. 191-193.

AKTEPE Münir, “Kosova”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, C. 26, ss. 216-219.

AKYILDIZ Ali, “Maârif-i Umûmiye Nizamnâmesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, C. 27, ss. 273-274.

AKYILDIZ Ali, “Tanzimat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, C. 40, ss. 1-10.

ALBAYRAK Nurettin, “Hüseyin Kâzım Kadri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1988, C. 18, ss. 554-555.

APAYDIN H. Yunus, “Mûsiki”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, (İSAM), 2006, C. 31, ss. 261-263.

AYDIN Bilgin, “Meclis-i Meşâyih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), C. 28, 2003, ss. 247-248.

- AYDIN Mehmet S., “İnsan-ı Kâmil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, C. 22, ss. 330-331.
- AYDIN Yusuf, Mehmet AKİF, “Ahmed Cevdet Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, C. 7, ss. 443-450.
- AYHAN Halis, Hakkı MAVİŞ, “Darüşşafaka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, C. 9, ss. 7-9.
- BOLAY Süleyman Hayri, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), C. 2, 1989, ss. 238-242.
- BUZPINAR Ş. Tufan, “Sayyâdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*,
CEBECİOĞLU Ethem, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- CEYHAN Semih, “Mesnevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2004, C. XXVIV., ss. 325-334.
- CEYLAN Can, *21. Yüzyıl Türkiye’sinde Tarikat Hayatı ve Tasavvuf Anlayışı: Rifâî Şeyhi Ken’ân Rifâî’nin Günümüzdeki Takipçilerinin Sanatsal, Kültürel ve Siyasi Faaliyet ve Tavırları*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Antropoloji Anabilim Dalı, 2014.
- CÜRCÂNÎ Seyyid Şerif, *Tasavvuf İstılahları Sözlüğü*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, İstanbul: Litera Yayınları, 2014.
- ÇAĞRICI Mustafa, “Ahlâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1989, C. 2, ss. 1-9.
- ÇAĞRICI Mustafa, “Sabır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, C. 35, ss. 337-339.

- ÇAĞRICI Mustafa, “Şükür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 39, ss. 259-261.
- ÇAKAN İsmail L., “Babanzâde Ahmed Naim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, (İSAM), 2003, C. 4, ss. 375-376.
- DEMİRLİ Ekrem, “Vahdet-i Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, C. 42, ss. 431-435.
- DOĞAN İsmail, “Münif Mehmed Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006, C. 32, ss. 9-12.
- EL-CERRAHÎ Cafer el-Muhibbi, *İstulâhât-ı Sofîyye fî Vatan-ı Asliyye, Tasavvuf Terimleri*, İstanbul: Kırk Kandil Yayınları, 1998.
- EL-HAKÎM Suâd, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005.
- EL-ISFAHÂNÎ Ragıb, *Müfredât, Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.
- ERKAN Arif, “Keşf”, *Beyân*, İstanbul: Yasin Yayınları, 2006, s. 1964.
- FAZLIOĞLU İhsan, “Mehmed Nâdir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 2003, C. 28, ss. 499-500.
- FINDLEY Carter Vaughn, “Hariciye Nezâreti”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1997, C. 16, ss. 178-180.
- HALAÇOĞLU Yusuf, “Bulgaristan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996, C. XIII, ss. 79-82.
- HALAÇOĞLU Yusuf, Mehmet Akif AYDIN, “Ahmed Cevdet Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, C. 7, ss. 445.

- HANİOĞLU Şükrü, “Batılılaşma (giriş)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), C. 5, 1992, ss. 148-152.
- HANİOĞLU Şükrü, “Jön Türkler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), C. 23, 2001, ss. 148-152.
- HÖKELEKLİ Hayati, “Hads”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), C. 15, 1997, ss. 68-69.
- IŞIK Emin, “Celâl Hoca”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, C. VII, s. 61.
- IŞIN Ekrem, “Rifaîlik”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, 1994, C. 7, ss. 325-326.
- İLERİ Selim, “Ayverdi, Sâmiha”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, 1994, C. 3, s. 500.
- İLERİ Selim, “Erol, Safiye”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, 1994, C. 3, s. 194.
- İPŞİRLİ Mehmet, “Medrese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, C. 28, ss. 327-333.
- İPŞİRLİ Mehmet, “Musâhib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, C. 31, ss. 230-231.
- İPŞİRLİ Mehmet, “Şeyhülislâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 39, ss. 91-96.
- İPŞİRLİ Mehmet, “Dürrîzâde Abdullah Beyefendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, C. 10, s. 36.

- KAHRAMAN Alim, “Taş basması”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi*, 2011, C. 40, ss. 144-145.
- KARA Mustafa, “Cem‘iyyet-i Sûfiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, (İSAM), 1993, C. 7, s. 335.
- KARA Mustafa, “Fenâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995, C. 12, ss. 333-335.
- KARA Mustafa, “Havf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1997, C. 16, ss. 259-267.
- KÂŞÂNÎ Abdürrezzâk, *Tasavvuf Sözlüğü*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- KAYA Mahmut, “Kâsîdetü’l-Bürde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, (İSAM), 2001, C. 24, ss. 568-569.
- KILIÇ Hulûsi, “Mehmet Zihni Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, C. 28, ss. 542-543.
- KİEL Machiel, “Filibe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996, C. XIII, ss. 79-82.
- KUTLUER İlhan, “Batılılaşma (Felsefe)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992, C. 5, ss. 152-158.
- KUTLUER İlhan, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, C. 22, ss. 108-109.
- KUTLUER İlhan, “İnsan” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, C. 22, ss. 320-323.

- KUTLUER İlhan, “İslamcılık (Düşüncede)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, C. 23, ss. 65-67.
- KUTLUER İlhan, “Medeniyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, C. 28, ss. 296-297.
- KUTLUER İlhan, “Metafizik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2004, C. 29, ss. 399-402.
- KÜÇÜK Cevdet, “Abdülaziz” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1988, C.1, ss. 179-180.
- KÜÇÜK Cevdet, “II. Abdülhamid” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1988, C. 1, ss. 216-224.
- KÜÇÜKAŞÇI Mustafa Sabri, “Medine”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, C. 28, ss. 311-318.
- LOWRY Heat W., Feridun EMECEN, “Trabzon”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, C. 41, ss. 296-301.
- ORALIOĞLU Ali Z., “Zühdü Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013, C.44, ss. 538-539.
- ÖNGÖREN Reşat, “Şeyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 39, s. 49.
- ÖNGÖREN Reşat, “Tasavvuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, C. 40, ss. 119-126.

- ÖNGÖREN Reşat, “Zikir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013, C. 44, ss. 409-412.
- ÖZCAN Azmi, “İslamcılık (ikinci meşrutiyet)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, C. 23, ss. 62-65.
- ÖZCAN Azmi, “İttihâd-ı İslâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, (İSAM), 2001, C. 23, ss. 470-475.
- ÖZCAN Azmi, “Milliyetçilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2005, C. 30, ss. 84-87.
- ÖZCAN Azmi, “Osmanlıcılık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, C. 33, ss. 485-487.
- ÖZCAN Azmi, “Sultan II. Abdülhamid Döneminde Osmanlılar Ve Hindistan Müslümanları”, *Türkler Ansiklopedisi*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, C. 13, ss. 138-143.
- ÖZCAN Nûri, “BAYKARA, Abdülbâki”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: İslâm Araştırmalar Merkezi (İSAM), 1992, C. 5, ss. 246-247.
- ÖZCAN Nuri, “Elçioğlu, İzzettin Hümâyi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995, C. 11, s. 18.
- ÖZDEN Erhan, *Osmanlı Maârifinde Mûsikî*, (Doktora Tezi), Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- ÖZEL Ahmed Murat, “Şâzeliyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İSAM), 2010, C. 38, ss. 387-390.

- ÖZTÜRK Cemil, “Dârümuallimîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, (İSAM), 1993, C. 8, ss. 551-552.
- ÖZTÜRK Cemil, “Selim Sâbit Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), C. 36, 2009, ss. 429-430.
- PARMAKSIZOĞLU İsmet, “Ken’ân Rifâî”, *Türk Ansiklopedisi*, C. 27, Eğitim Basımevi, 1978, İstanbul, 1978, s. 322.
- PRİFTİ Kristaq, “Manastır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, C. 27, ss. 562-563.
- RENARD John, *Historical Dictionary of Sufism*, Oxford: Scarecrow Press, 2005, s. 245.
- SAMİ Şemseddin, “*Kâmûs-ı Türkî (Latin Harfleriyle)*”, haz. Raşit Gönödoğdu, Niyazi Adıgözel ve Ebul Faruk Önal, İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2018.
- SAYAR Ahmet Güner, “Yücel, Hasan Ali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, (İSAM), 2006, C.44, ss. 45-46.
- SECCÂDÎ Seyyid Câfer, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Uygur, İstanbul: Ensâr Neşriyât, 2007.
- SERİN Muhittin, “Aziz Efendi, Rifâî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1991, C. 4, ss. 336-337.
- ŞİŞMAN Adnan, “Galatasaray Mekteb-i Sultânisi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996, C. 13, ss. 323-326.
- TAHRALI Mustafa, “İlhan Ayverdi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2016, C. Ek 1, ss. 150-151.

- TAHRALI Mustafa, “Ken’ân Rifâî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) 2002, C. 25, ss. 254-255.
- TAHRALI Mustafa, “Rifâîyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, C. 35, ss. 99-103.
- TAHRALI Mustafa, “Sofî Huri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) 2016, C. Ek-2, s. 521.
- TATÇI, Mustafa, Mehmet Kemâl ÖZTÜRK, “Şemseddin Mısırî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, C. 42, ss. 135-136.
- TAYLAN Necip, “Bilgi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992, C. 6, ss. 157-161.
- TÜRKER Ömer, “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, C. 32, ss. 529-531.
- UÇMAN Abdullah, ‘Muallim Nâcî’, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet İslâm Araştırmaları Merkezi, 2005, C. 28, ss. 542-543.
- UÇMAN Abdullah, “Ali Suâvi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1989, C. 2, ss. 445-448.
- UĞUR Müctebâ, “el-Câmi‘u’s-sağîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, (İSAM), 1993, C. 7, ss. 113-114.
- ULUDAĞ Süleyman, “A’yân-ı sâbite”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1991, C. 4, ss. 198-199.
- ULUDAĞ Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2001.

- ULUDAĞ Süleyman, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1989, C. II, ss. 246-247.
- ULUDAĞ Süleyman, “Aşk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1991, C. 4, ss. 11-17.
- ULUDAĞ Süleyman, “Fakr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995, C. 12, ss. 132-134.
- ULUDAĞ Süleyman, “Kalb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, C. 24, ss. 229-232.
- ULUDAĞ Süleyman, “Keşf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002, C. 25, ss. 315-317.
- ULUDAĞ Süleyman, “Marifet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, C. 28, ss. 54-56.
- ULUDAĞ Süleyman, “Muhabbet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2005, C. 30, ss. 386-388.
- ULUDAĞ Süleyman, “Muhib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, C. 31, s. 34.
- ULUDAĞ Süleyman, “Mürid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, C. 32, ss. 47-49.
- ULUDAĞ Süleyman, “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, C. 32, ss. 526-529.
- ULUDAĞ Süleyman, “Recâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, C. 34, s. 502.

ULUDAĞ Süleyman, “Rızâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, C. 35, ss. 56-57.

ULUDAĞ Süleyman, “Sülûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 38, ss. 127-128.

ULUDAĞ Süleyman, “Tevekkül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, C. 41, ss. 3-4.

ULUDAĞ Süleyman, “Vatan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 2012, C. 42, ss. 563-564.

YAZICI Tahsin, “Derviş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, C. 9, ss. 188-190.

YÜKSEL Aydın, “Ekrem Hakkı, Ayverdi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), C. 4, 1991, s. 295.

YÜKSEL Aydın, “Ümmü Ken’ân Tekkesi”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, 1994, C. 6, ss. 111-112.

TEZLER

ARI Osman Sâcid, *Meclis-i Meşâyih Arşivine Göre Hicrî 1296-1307 (Milâdî 1879-1890) yılları arasında Osmanlı Tekkelerinde Ortaya Çıkan Problemler*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilimdalı, 2005.

ATİK Turan, *Rifâilîlik Tarîkatı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

DALYAN Murat Gökhan, *XIX. Yüzyıl’da Nasturiler: İdari Sosyal Yapı ve Siyasî İlişkileri*, Doktora Tezi, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009.

- ERSOY Neriman, *XIX. Yüzyılda Filibe Şehri (1839-1876)*, (Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- FANOSÇU Vedide, *Ken'ân Rifâi'nin İlâhiyât-ı Ken'ân Adlı Eserinde İlâhî Aşk Kavramı*, (Yüksek Lisans Tezi) İstanbul: T.C. Üsküdar Üniversitesi, Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, Tasavvuf Kültürü ve Edebiyatı Anabilim Dalı, 2020.
- GENCER Birhan, *İstanbul Rifâi Geleneğinde Kıyam Zikrinin Şeklî İcrâsı*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: T.C. Üsküdar Üniversitesi, Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, Tasavvuf Kültürü ve Edebiyatı Anabilim Dalı, 2020.
- GÜÇ Hasan Kerim, *Meşkûre Sargut'un Sohbet Defterlerinde Ken'ân Rifâi'nin Dervişlik Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, Tasavvuf Kültürü ve Edebiyatı Anabilim Dalı, 2019.
- GÜLDÜTUNA Dilek, *Konstruktionen des Weiblichen bei Kenan Rifai: Das Weibliche als Spiegel der Göttlichen Wirklichkeit*, (Doktora Tezi), Frankfurt: Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi, 2017.
- İGÜS Esmâ, *II. Abdühamid Dönemi Eğitim Sistemi, Eğitim Yapıları ve Askeri Rüşdiyeler*, (Doktora Tezi), İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, 2008.
- KURŞUN İlâhe M., *Meşkûre Sargut'un Hayatı ve Eserleri*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, 2019.
- YALÇINKAYA Arzu Eylül, *Ken'ân Rifâi'nin Mesnevî Sohbetleri: III. Cilt, II. Defter*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- YÜNLÜ Verdâ, *İzzettin Hümâyi Elçioğlu'nun Eserlerinin Müzikal Analizi*, (Basılmamış Yüksek lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

DiĞER KAYNAKLAR

<http://cemalnur.org/>. (15.12 2019).

<http://cemalnur.org/contents/detail/> (15.01.2020)
<http://cemalnur.org/contents/detail/bendenize-dair/14;> (16 01.2020)
<http://osmanligazeteleri.com/haber/seyh-samilin-oglu-sadrazam-pasayi-ziyaret-etti/397/>
(15.12.2019)
[http://www.mersinimecehaber.com/kultur/mersin-ortaokulumustafa-erimin-yazisi
h1208.html](http://www.mersinimecehaber.com/kultur/mersin-ortaokulumustafa-erimin-yazisi-h1208.html) (24.01.2020)
<http://www.milliyet.com.tr/tarihi-sakirpasa-konagi-acildi-adana-yerelhaber-525442/>
(24.01.2020)
[https://akademi.nefesyayinevi.com/north-carolina-universitesi-kenan-rifai-islam-
arastirmalari-kursusunun-calismalari-omid-safi/](https://akademi.nefesyayinevi.com/north-carolina-universitesi-kenan-rifai-islam-arastirmalari-kursusunun-calismalari-omid-safi/) (15.12.2019)
[https://akademi.nefesyayinevi.com/pekin-universitesi-kenan-rifai-islam-arastirmalari-
kursusunun-calismalari-weiming-tu/](https://akademi.nefesyayinevi.com/pekin-universitesi-kenan-rifai-islam-arastirmalari-kursusunun-calismalari-weiming-tu/) (15.12.2019).
<https://bit.ly/hamzaerrifai> (19.01.2020)
[https://endaze1.wordpress.com/2017/05/03/seyh-samilin-torunu-said-samil-bey-safvet-
senih/](https://endaze1.wordpress.com/2017/05/03/seyh-samilin-torunu-said-samil-bey-safvet-senih/) (17.01.2020)
[https://kerimvakfi.org/;](https://kerimvakfi.org/) http://kias.sakura.ne.jp/krcss_ku/en/ . (15.12.2019).
<https://profkenangursoy.com/hakkinda/09.07.2020>
<https://publicdomainreview.org/collections/omega-the-last-days-of-the-world-1894/>
(28.08.2019)
<https://www.biyografya.com/biyografi/9883> (14.09.2019)
<https://www.goodreads.com/book/show/449325.Omega> (19.08.2020)
https://www.neyzen.com/nota_arsivi/01_ilahiler/075_rast/intisabim_ta_ezeldendir.pdf
<https://www.youtube.com/watch?v=5feGLO3YRqg> (19.08.2019)

ARŞİV BELGELERİ

BOA: BEO., 2888.21653.

BOA: BEO., 3563.267161.

BOA: BEO., 385.28815.

BOA: BEO., 752.56382.

BOA: BEO., 83.6160.

BOA: BEO., 997.74728.

BOA: BEO.169.12604.

BOA: DH.MKT., 1444.9.

BOA: DH.MKT., 1451.25.

BOA: DH.MKT., 1468.19.

BOA: DH.MKT., 1502.89.
BOA: DH.MKT., 1666.85.
BOA: DH.MKT., 1933.105.
BOA: DH.MKT., 2056.111.
BOA: DH.MKT., 349.42.
BOA: DH.MKT., 994.14.
BOA: DH.SAİD., 1.37.
BOA: DH.SAİD., 4., 258/yada 130.
BOA: DH.SAİD., 58.223.
BOA: DH.SAİD., 72.405 .
BOA: DH.ŞFR., 210.54.
BOA: DH.ŞFR., 270/15.
BOA: DH.ŞFR., 341.12.
BOA: İ.HUS., 100.31.
BOA: İ.HUS., 19.43 (1311C-043).
BOA: İ.HUS., 4.46.
BOA: İ.HUS., 5.34.
BOA: İ.MF., 658.
BOA: İ.MF., 658.
BOA: İ.ML., 3411.
BOA: İ.TAL., 107.96.
BOA: İ.TAL., 107.96.
BOA: İDH., 1221/95580.
BOA: MF.MKT. 354.16.
BOA: MF.MKT. 354.16.
BOA: MF.MKT., 451.66.
BOA: MF.MKT., 1.30.27.
BOA: MF.MKT., 1035.40.
BOA: MF.MKT., 1052.66.
BOA: MF.MKT., 1067.13.
BOA: MF.MKT., 1087.12.
BOA: MF.MKT., 1127.6.

BOA: MF.MKT., 123.96.
BOA: MF.MKT., 129.61.
BOA: MF.MKT., 159.125.
BOA: MF.MKT., 173.110.
BOA: MF.MKT., 214.17.
BOA: MF.MKT., 259.65.
BOA: MF.MKT., 272.54.
BOA: MF.MKT., 309.10.
BOA: MF.MKT., 309.21.
BOA: MF.MKT., 309.46.
BOA: MF.MKT., 315. 55.
BOA: MF.MKT., 320.24.
BOA: MF.MKT., 323.38.
BOA: MF.MKT., 327.27.
BOA: MF.MKT., 343.1.
BOA: MF.MKT., 347/26.
BOA: MF.MKT., 354.16.
BOA: MF.MKT., 354.16.
BOA: MF.MKT., 415.37.
BOA: MF.MKT., 451.66.
BOA: MF.MKT., 451.66.
BOA: MF.MKT., 525.11.
BOA: MF.MKT., 527.35.
BOA: MF.MKT., 527.35.
BOA: MF.MKT., 548.38.
BOA: MF.MKT., 562.36.
BOA: MF.MKT., 606.33.
BOA: MF.MKT., 618.72.
BOA: MF.MKT., 622.47.
BOA: MF.MKT., 66.34.
BOA: MF.MKT., 684.33.1.1.
BOA: MF.MKT., 713.29.

BOA: MF.MKT., 72.
BOA: MF.MKT., 722.42.
BOA: MF.MKT., 749.29.
BOA: MF.MKT., 749.29.
BOA: MF.MKT., 754.36.
BOA: MF.MKT., 757.34.
BOA: MF.MKT., 783.80.
BOA: MF.MKT., 788.46.
BOA: MF.MKT., 800.69.
BOA: MF.MKT., 842.23.
BOA: MF.MKT., 848.40.
BOA: MF.MKT., 853.23.
BOA: MF.MKT., 905.49.
BOA: MF.MKT.,1241.85.
BOA: MF.MKT.,1241.85.1.
BOA: MF.MKT.,165.52.
BOA: MF.MKT.210.23.
BOA: MF.MKT.218. 35.
BOA: MF.MKT.354.16.
BOA: MF.MKT.451.66.
BOA: MF.MKT.525.11.
BOA: MF.MKT.525.11.
BOA: MKT., 845.64.
BOA: MKT.MHM., 8/94.
BOA: MKT.MVL., 101.70.
BOA: MV., 48.40.
BOA: ŞD., 1101.37.
BOA: Y.MTV., 70.47.
BOA: Y.MTV., 75.129.
BOA: Y.MTV., 75/206.
BOA: Y.MTV., 79.169.
BOA: Y.MTV.,76.96.

BOA: Y.PRK.A., 8.3.
BOA: Y.PRK.ASK., 39.35.
BOA: Y.PRK.ASK., 89/52.
BOA: Y.PRK.AZJ.
BOA: Y.PRK.DH., 3.39.
BOA: Y.PRK.MYD., 14.47.
BOA: Y.PRK.PT.,12.153.
BOA: Y.PRK.UM., 28.1.
BOA: Y.PRK.UM., 29.17.
BOA: Y.PRK.UM., 32.26.
BOA: Y.PRK.UM., 32.78.
MMA: 1745.17.
MMA: 1761-8a.

EKLER

Ek.2: KEN'AN RİFAİ'NİN DR. SERVER HİLMİ BEY'E MEKTUPLARINDAN: NEFSİN DERECELERİ

Nefsin Dereceleri

İnsanda iki nevi ruh vardır; bunun biri hayvânî olup Cenab-ı Hakkın celal sıfatının tecellisidir. Diğeri de sultânî ruhtur ki bu da Cenab-ı Hakk'ın cemal sıfatının tecellisidir. Beden ikliminde bu iki padişahın birer veziri ile birer şeyhülislamı vardır ki vücut iklimini onlarla idare ve tasarruf ederler. Hayvânî ruhun veziri akl-ı maaş (geçim aklı, dünya işlerini düzenleyen akıl) ve akıl hocası şeytandır, onlara danışır. Sultânî ruhun dahi veziri akl-ı maad (yani aslını, döneceği yeri arayan akıl) ve akıl hocası melektir. Hayvânî ruhun zevki, yiyip içmek, giyip kuşanmak, yani zahirde insana zevk verecek her ne kadar husus varsa onların hepsinden safâ ve kuvvet bulup sultânî ruha galip gelmektir. Sultânî ruhun zevki de zikir, fikir, ibadet, ilahi emirleri icra etmek, onlara itaat etmek, Allah'ın nehyettiklerinden yani yapma dediklerinden kaçınmak suretiyle hayvânî ruha galip gelmektir.

Hayvânî ruhun aslî olan sıfatı nefs-i emmaredir ki ona nefis adı verilir. Nefs-i emmare mertebelerinde bulunanlar hayvan gibi, belki daha da aşağıdırlar. Zira böyle kimselerin sultânî ruhu, nefs-i emmarenin esiri olup bu halde kaldıkları için ekserisi imansız gidip ebedi cehennemde kalırlar. Sıfat-ı emmarede olanlar üç sınıf üzeredir. Bunların cümlesi “müslümanız” derler ama bu sözleri takliddir.

Birinci sınıfta olanlar emri maruftan yani emredilmiş olan temel hükümlerden bir tanesini bile asla icra etmezler. Yapılması menedilmiş olanların hepsini yaparlar ve tarikat-ı aliyeye söz söylerler. Bunlar lezzet buldukları nefislerine esir olup kendi kendilerini cehenneme atmışlardır. Bundan fazla olarak yaptıkları kötü ve çirkin işleri pek iyi görüp onlarla iftihar edip ferahlanırlar. Bu gibilere nasihat hiç kar etmez, ömürlerinin sonunda imansız giderler. Bütün dünya halkı bir yere gelse de yaptıkları alçakça işleri ayet-i kerime ve hadis-i şeriflerle tekzib etse, nasihat eyleyse asla kulaklarına girmez, nasihat kabul etmezler. İşte bu sıfata yetmişiki fırka ile bütün kafirler dahildir. Bunların cümlesi, estezübillah (Allah'a sığınırım) “*Hatem Allahü alâ kulûbihim ve alâ semîhim ve alâ ebsârehim gışave velehüm azâbın azîm*” “Allah onların kalplerine, kulaklarına ve gözlerine perde çekerek mühürlemiştir, en büyük azab onlar içindir.” Ayet-i celilesinin hükmü altına girerler.

Sınıf- sâni yani nefs-i emmare sahiplerinin ikinci sınıfı dünya ehlidir ki bunlar daha evvelkiler gibi emr-i marufa (temel emirler) uymaz ve menedilen şeylerden kaçınmazlar ve bütün haram

şeyleri yaparlar. Lâkin haramı helal olarak kabul etmezler, haramdır diye işlerler ve derler ki; “Kırk gün günahkâr iken bir gün tövbekâr oluruz. Allahü Teâlâ gafûrurrahîmdir, kulunun kusurunu affeder. Su bulanmayınca durulmaz. Bir gün olur ki bunların hepsine tövbe ederiz, kalan ömrümüzü zikir ve ibadetle geçiririz. Şimdi gençliğimiz var, bu dünyanın neye tahammülü var. İhtiyar olduğumuzda tövbe ederiz, haramı haramdır diye işlemek küfür değildir. Tövbesiz bile olsak, Allah’ın bize azab etmek şanına düşmez. İşine bak be, gün bu gün, saat bu saat, sonunu düşünen bu alemde bir şey yapamaz. Allah’ın bu kadar cömertçe vaatleri varken bizi cennetten mahrum bırakır mı? Hâşâ! Diyerek birbirlerine teselli verirler ve müjde ayet ve hadisleri okurlar.. Bütün haramları işlemekten geri durmazlar. İçlerine Allah korkusu gelmeyip zerre kadar pişman olmazlar. Eğer bir fukaraya on para sadaka verseler, yani bu kadarcık iyi bir iş yapmış olsalar, o zaman Cenab-ı Hak cennetin anahtarlarını kendilerine teslim eylemiş kadar iftihar ederler. Velhasıl içlerinde zerre kadar Allah korkusu olmayıp Cenab-ı Hakk’ın azabından emin olmuşlardır. Sebebi, sultânî ruhun hayvânî ruha tam manasıyla teslim olarak her iş ve hususta ondan razı olması, aralarında düşmanlık kalmaması, birbirlerinden emin olarak kaynaşıp muhabbet etmeleri ve sultânî ruhun yakayı hayvânî ruha kaptırarak vücuda, valığa ait her türlü idareyi ve kararı onun reyine bırakmasıdır. İşte bu gibilerin kalplerinde bir emniyet vardır ki asla ve kat’a işledikleri haramlara zerre kadar pişmanlık duymadıktan başka kendilerini Cenab-ı Hakk’ın rahmet deryasına batmış sanırlar. Bunlar da estezübillah “Ve lekad zere na li cehenneme hesiren...” ayeti kerimesinde anlatılanlardır. “Andolsun biz cin ve insten bir çoğunu cehennem için yaratmışızdır. Onların kalpleri vardır, bunlarla idrak etmezler, gözleri vardır, bunlarla görmezler, kulakları vardır, bunlarla işitmezler. Onlar dört ayaklı hayvanlar gibidir. Hatta dah asapıktırlar. Onlar gaflete düşenlerin ta kendileridir.(el Araf suresi ayet 179)” Bunların kulaklarına nasihat girmez, belki nasihat edenlere budala diyerek kinlenirler bile. Bu sınıfın dahi ekserisi imansız gitse gerektir.(Allah muhafaza buyursun)

Sınıf- sâlis, yani nefs-i emmare sahiplerinin üçüncü sınıfı emr-i marufa uymaz ve menedilen şeylerden kaçmazlar. Lakin yaptıkları kötü işleri için de ah edip inlerler. Yani kendi hallerini beğenmeyip “Biz ne fena adamlarız ki Allah’ın emrini yerine getirmiyor, yasakladığı şeylerden kaçınmıyoruz. Bizim halimiz neye varır, bütün yaptıklarımız Allah’ın rızasına aykırıdır. Bizden alçak, bu cihanda mahluk yoktur. Aman ya Resulullah mürüvvet senden, diye yalvarırlar, şefaata umarlar ve kendilerinin alçak olduğunu itiraf ederler. Fakat yalnız dilleri söyler. Bu yalvarmalar, bu itiraflar kalpten gelmez ve kalplerinde asla pişmanlık ve Allah korkusu yoktur. Yalnız kusurlarını bilirler, yine o işi işlerler. Bunlar dahi hallerini

değiştirmeden bu sıfat ile ahirete giderlerse, emmarede olduklarından ekserisi gözlerini imansız kaparlar. Bunun ilacı, yani sıfat0ı emmareden sıfat-1 levvameye geçmek için en güzel en müessir ilaç ise, “hâsibu kable ente hasebû” hadis-i kutsisine uyarak çekilmeden evvel kendini hesaba çekmektir. Evvela bir kere günah işlenince, arkasından derhal Cenab-ı Hakk’ın büyüklüğü ve yüceliği ve sonra kıyamet gününde sorulacak sualleri, mizan, cehennem ve azabların şiddetini düşünmeli. Cenab-ı Hakk’ın kullarına adil sıfatıyla hüküm buyuracağını ve kendinden olan kötü işler iyice bir göz önüne getirilmeli. Her ne kadar ağır gelirse de, pişman ve nâdim olunarak, yapılan hataların bir daha işlenmemesine azm ve cezm ile kastedilip tövbe edilmeli ve Allah ve ahiret korkusu içten çıkarılmayarak ilahi emirleri yapmakta ısrar olunup gayret sarfedilmeli ve eğer bir taraftan nefis yol bulup yine benlik gösterir, yani “adam sen de! Allah gafürürrahîmdir benim namazımı ne yapacak, orucumu ne yapacak, v.s.” der ve emirlerin terki veya menedilen şeylerin yapılması tarafına gidilirse hemen kibleye doğru dönülmeli yine tarif edilen şeyler düşünölmeli ve nedametle (utançla) tövbe edilmelidir. Bu tövbede çok samimi, halis olmak lazımdır. Tövbe ederken, “Fırsat geçerse gene işlerim” kaydı olursa tövbe makbul olmaz. Nedametle bir daha işlememek kaydı ile tövbe olunmalıdır. Sonra nefsin galebesiyle o iş tekrar yapılırsa, yine akabinde tarif olunduğı şekilde tövbe edilmelidir. Bu da nereden anlaşılır? Her ne vakit kendinden günah zuhur eylerse bu gibiler imtihan etsin. Ne vakit bir günah işlerse ardından hemen pişman yaptığı hatalara ciğeri yanarak, gözlerinde yaş döküp nâdim ve nefesine levmederek (kınayarak) tövbekâr oluyorsa, iradesiz olarak tarif edildiğı şekilde tövbe eyliyorsa o vakit bilmiş olsun ki sıfat-1 levvame ona hal olmuştur.

Sıfat-1 levvame: Sıfat-1 levvame dahi iki sınıf üzeredir. Birinci sınıfa ehl-i ukbâ (ahiret ehli) denir, ki bunlar emirleri ellerinden geldiğince yapmaya ve yasaklanan şeylerden kaçınmaya gayret eder ve çalışırlar. Bazı kere suyu üfleyip içerler, sofuluğı kimseye vermezler. Bazı kere de türlü hezeyan ederler. Lakin akabinde yukarıda anlatıldığı gibi pişman olup tövbe ederler. Bu pişmanlıkla nefislerine levmeder, atıp tutarlar. Ama bunların yaptıkları hataların hepsi emmaredeki gibi haram değildir. Yani menedilen şeylerin cümlesini işlemezler, bazılarında tövbeleri ile kurtulmuşlardır. Burada sultânî ruh esirlikten halas olup, kendi yaratılışı ile hayvani ruhun yaratılışı ayrıldığından hatanın arkasından pişmanlık duyulur. Lakin dah sultânî ruh hayvânî ruha mağlup olduğundan vücut iklimine hükmünü geçirememektedir. Ve bu sebeple tövbelerini tutamayıp yine hata günah işlerler.

İkinci sınıf dahi, tarikat ehli olanların levvamesidir. Bunların hatası, günahı fiilde olmayıp haldedir. Ehl-i ukbânın (ahiret ehli) şarap içmek, livata, zina, kul hakkı, rüşvet ve yalan söylemek saire gibi herhangi bir günah işlemleri bir sebeptir. Mesela bir işret meclisinde bulunsalar hatırdan çıkmamak için o işi işlerler, içki içerler, geçimleri iyi olmadığı için rüşvet alırlar ve saire. Lakin tarikat ehli olanların levvamesinde o hatalar dış sebebiyle işlenmeyip mürşid-i kamil ile ahd-i misak eyledikleri, sözleştiği için işleseler bile sebepsiz işlerler. Mesela bir sözü tafsilat ile söyleyeyim derken yalan karıştırır, yani iradesiz olarak hata ederler.

Sıfat-1 levvameden geçip mülhime ile hallenmenin ilacı şudur: İnsan gezdiği oturduğu yerde şeyhine müteveccih olup huzurunda durur gibi onu gönülden çıkarmayıp rabıtaya gayret etmeli, sonra kendisini hesaba çekmeli. Tenha bir yer eoturup bütün ahlaklarını ortaya dökmeli. Bir güzelce düşünüp kendinde kaç kötü huy bulursa hepsini bire birer not defterine yazıp sonra içinden birinin terki için elinden gelen gayreti gösterip tövbe eylemeli. Sonra ısrarla üzerinde durarak daima o ahlakın zıddı ile hareket eylemeli. Mesela tövbe ettiği kibir ise mütevazı olmalı. Gıybet (dedikodu) ise methedici ve iyilik söyleyici olmalı ve ilâh...

Bir kimsede kusur gördüğünde, o kusuru kendinde görüp demeli ki: “Ey nefis insan insanın aynasıdır. Eğer bu kusur bende olmasaydı, bu kimsede görmezdim. Kendi halimi onun aynasında gördüm. Bu hal benim halimdir. Ey nefis haksız yere hatayı ona yükleme.” Diyerek nefisini azarlayıp af ve merhamet dilemeli. Nefsin kötü bir huydan vazgeçip güzel bir huyu hal edindiği şundan anlaşılır: Mesela bir mecliste bulunsan da o mecliste birisini zemmetse, sen iradesiz yani tabii olarak onu methedemezsen de zemmedenlerden iradesiz olarak olarak Allah için nefret edip susarsan o vakit anlamalı ki senin gıybet halin methe dönmüştür. Yani dedikoduyu terkedip methedici olmuşsun ve bir ahlakını ıslah etmişsin. İşte o karnede yazdığın kötü huylar eğer birer birer böyle defterden silinip yerine iyileri konursa ve bir daha aynı kötülükleri işlemezsen, bilmelisin ki sıfat-1 mülhime sana hal olmuştur.

Sıfat-1 mülhime: Bu sıfat iki sınıftır. Birinci sınıf ilmiyle amel edenler, yani bildiğini tatbik edenler, abidler ve zahidlerdir ki bunlar yapılması ve yapılmaması icab eden emirler uyduktan sonra resulullah’ın sünnetini, farzları, vâcibleri, sünnet ve müstehabatı (yani işlenmesi tavsiye edilen güzel şeyleri) işler, fiile çıkarırlar ve kaçınılması icab eden şeylerden kaçınırlar. Onun için bunlar hakkında herkes iyi zan besler. Yani dış görünüşlerine bakarak bunlara vaktin kutbu, zamanın manevi sahibi derler. Ama iç yüzlerini bilmezler ki kötü huylarla dopdoludurlar. Bu kötü huyların içte kalıp dışarı çıkmamasının sebebi şudur: Bütün kötü işler

hayvânî ruhun emri ile yapılır. İşte bu âbid ve zâhitler devamlı perhiz ve oruçlarla nefsin istediği şeyleri yemeyip istemediklerini yiyerek nefsin hoşlandığı şeylerin hepsini terk edip hoşlanmadığı şeyleri yaparak türlü mücadele ve uğraşma ile nefislerine galip gelmişlerdir. Bu sebeple sultânî ruh hayvânî ruha galip gelmiş, vücud iklimini hükmü altına almış olduğundan yapılan işlerin hepsi Allah'ın rızasına uygundur. Kötü huyların cümlesi hayvânî ruhun icabıdır ki biz ona huy deriz ve can çıkmayınca huy çıkma, deriz. Halbuki bu pek hatalı bir sözdür. Zira bize lazım olan dünyada iken o kötü huyları terkedip yerine sultânî ruhun güzel ahlakını koymalıdır. Zira bir gün gelir ki mahcub oluruz. Özür ve bahane o zaman kar etmez. İşte o gün ceza günüdür, pişmanlık günüdür. Bu değişiklik sadece ibadet, nefse karşı koyma ve riyazatla olmaz. İşte mürşid-i kamilin telkin eylediği zikir kılıcı ile her gün hayvânî ruhu yok etmeye çalışmalı. Tâ ki bütün kötü huylar iyiliğe dönüp ehlullah sıfatı ile sıfatlanmak, işi evvelden düşünmek gerek. İnsan sonunu düşünmezse cahil hayvandır.

İkinci sınıf sıfat-1 mülhime ile sıfatlanan tarikat ehlidir. Bunlar, bahsi geçen kötü işlerden tamamen kurtulup işlerini Hakk'a bırakıp tam bir teslimiyet ile teslim olmamışlardır. Yani geleceğe emel besler geçmiş için esef ederler. Halimiz neye varacak diye on sene sonra olacak şeyi düşünüp gam çekerler. Bugün rızıklarını yerler, sabah için acaba halimiz nasıl olur diye düşünürler. Ve hal ile Cenab-ı Hakk'ın rezzak (rızk veren) sıfatını inkar ederler. Yani bunlarda "Cenab-ı Hak ne aç kodu ne açık, şimdi de koymak şanımdan değildir" diye bir itimat yoktur. İşte gerek zengin gerek fakir olsunlar bunları düşünüp teselli bulmazlar. Hasılı daima geleceğe emel, geçmişe esef ederler. İşte bunların gönülleri daima huzursuzluk ve sıkıntıdan kurtulamayıp tereddüt ve kararsızlık içindedir. Dünya muhabbeti ve madde bağlarından kurtulamamışlardır. Dünya malına meyyal oldukları için zikirlerinde sefa ve zevk bulamazlar. Hallerinde sebat yoktur. Bazan iç huzuru ile ruhaânî hazlardan bir nebze duyarlar. Bazan da sıkıntı, vesvese ve tereddütte kalırlar. Byu halin sebebi şudur: Sultani ruh hayvani ruha galip geldiği için mürşid himmeti ve zikrin şiddeti bereketiyle ve ihsan olunan ilâhî feyzle hayvânî ruh ister istemez sıkılır, ilaçsız kalır. Yaradılışında olan kötü huyları sultânî ruhun reyine bırakır. Hiç bir şeye karışmaz. Lakin bu halde yine uslu durmayıp sultânî ruhun bir taraftan önüne çıkar. Yolunu şaşırtmak için veziri olan akl-ı maaş ve akıl hocası olan şeytanla sultânî ruhu kandırmak için türlü dünya işi ile önüne çıkıp vesves verir, onun için bu sıfat-1 mülhimedede bulunanlar tam bir tevekkül ile Hakk'a mütevekkil olup işlerini ona bırakamazlar.

Sıfat-1 mülhimededen geçip sıfat-1 mutmainne ile sıfatlanmanın ilacı şudur: Bu sıfatla sıfatlanan kimseler daima Allah'ın huzurunda olmalıdır. Yani gezip oturduğu yerlerde “Cenab-ı Hak bana benden yakındır. Her nereye varsam beni görür. Her ne söylersem beni işitir. Onun için uzak ve yakın birdir.” Ve “Ağız ile söylenen ile kalbe gelen vesvese Allah indinde müsavidir. Daima kalp uyanıklığı ve huşu ile işte şimdi Allah'ın huzurundayım. Her ne kadar ben Cenab-ı Hak'ı görmüyorsam da şimdi o beni görüyor, halimi biliyor. Benim görmediğim kendi benliğimdendir” diyerek, daima hudû ve huşû ile kalbe nazar ederek Allah'ın huzurunda durmak lazımdır. Eğer gaflete düşecek olursa, hemen aklını başına toplayıp nedametle tövbe istiğfar eyleyip yine yukarıda söylediği gibi Allah'ın huzurunda durmak gerektir. Eğer dünyaya ait şeylerden biri kalbine gelir ve ona alâka duyarsa, derhal aklını başına toplayıp şöyle düşünmelidir: “Bu şey Allah'ın mahlukudur. Biz ise Hakk'ın kendisine talibiz. Gece gündüz bizim maksadımız “ilâhî ente maksûdî ve rızahı matlûbî” yarabbi maksadımız sensin ve talebimiz senin rızanı elde etmektir. Hâlık dururken mahluka muhabbet eylemek ve bu sözümüzde yalancı olmak bize lâıyk mıdır? Bütün var olanları Cenab-ı Hak yaratmıştır. Onlara muhabbet etmekten, ben seni sevmem, demek çıkar. Zira sevgi ortaklık kabul etmez. İki Karpuz bir koltuğa sığmaz.” Eğer yine insanın kalbine: “Senin halin neye varacak, bu dünyanın ucu uzundur. Hastalık sağlık bizim içindir. Sonu düşünmek lazımdır. Gençlik gidip ihtiyar oluruz. O vakit kimse bize itibar etmez. Köşe başında dilencilik bize elvermez. O vakit pişmanlık fayda vermez. Dünyada oldukça her şey insana lazımdır.” Gibi bir takım düşünceler gelecek olursa, işte o zaman “Cenab-ı Hak benim rızkımı ezelde takdir etmiştir. Yiyeceki içecek giyecek , bu üç husus ecel gibidir, hiç bir şekilde değişmez. Her gün insanın nasibi onu bulur. Düşünmek ve hırsıyla çalışmakla fazlalaşıp eksilmez. Bu hemen yorgunluktan ibarettir.”

Takdir-i Hüda kuvvet-i pazu ile dönmez

Bir şem'a ki Mevlâ yaka, bir vechile sönmez.

Binaenaleyh ezelde her ne takdir olundu ise muayyen vakit gelince hepsi zuhur etse gerektir. Dünya için gam keder etmek ahmaklıktır. Her iş olacağı gibi olur, demeli ve kendi zikriyle, fikriyle meşgul olmalıdır. Eğer yine kalbine: “Madem ki böyledir, yani madem ki Cenab-ı Hak her şeyi ezelde takdir eyledi, senin hal ve hareketin ne şekilde takdir olunduysa senden o şekilde zuhur edecektir. Öyle ise bütün işlerini Hakk'a bırak. Hiç bir şeye karışmayıp tam bir teslimiyet ile teslim ol. Boşuna niçin zahmet edeceksin? Eğer kaderin şakî ise said olmak imkansız. Said ise şakî olmak imkansızdır. Boş yere zahmet çekme. Hiç bir şeye karışma,

işine gücüne gitme, doktorluğunu ve vazifeni yapma, rahat et” diye bir vesvese gelirse onu dahi: “Kul kulluğunda gerektir” diye cevaplandırmak lazımdır. Bu dünya imtihan alemidir. Cenab-ı Hak kullarının halini ve değerlerini kendilerine bildirmek için dünyada bütün emirlerini, men ettiği şeyleri kat’i delillerle haber verip rızasının nerede olduğunu bildirdi. Bu dünyanın imtihan ve geçit yeri olduğunu beyan edip: “Ey kullarım sizler rızamı elde etmeye çalışın. Rızıklarınızı ben azimüşşân veririm. Bu hususta bana mütevekkil olun. Ben sizin rızıklarınıza kefilim. Kul kulluğunda gerektir. Kula layık olan Efendisinin emrini yerine getirmek, rızasını gözetip icraya gayret etmektir. Efendisi dilerse azad, dilerse çırağ, dilerse tekdir ve azab eder. Kul Efendisinin yed-i kudretindedir. Kulun bu gibi şeyleri düşünmesi ahmaklığın ta kendisidir. Kula lazım olan Mevlâsının rızasıdır.

Sıfat-ı Râdiye: Bu sıfatta olanlar bilâ irade evvelki bahsimizde geçen altı nesneden muhabbetlerini tamamen kesmişlerdir. Onların eksik ve fazla olmasından zerre kadar gerek sevinç gerek keder gelmeyip her anda bir şe’n (oluş) üzere bulunurlar. Esteüzübillah “*külle yevmin Hüve fi şe’n*” ayeti kerimesi bunlara hal olmuştur. İşte bunlara maşrık ile mağrip arasını sana verdik, cümle alem senin hükmündedir, deseler, cümle mülkün anahtarlarını teslim etmiş olsalar kalplerinde zerre kadar sevinç belirmez. Hatta belki bizi meşgul edip huzurumuza mâni olur, diye kederlenirler. Ve hatta bunlar türlü ilahi nimetlerle müjdelenseler yine zerre kadar sevinç duymayıp “ilahi ente maksûdî ve rızâke matlûbî” Yarabbi maksadımız sensin ve talebimiz senin rızandır” derler. Eğer bu bahsettiklerimizin aksi de zuhur etse; “Allah verdi, O aldı. Mülk ve hüküm Allah’ındır, bizim zerre kadar nesnemiz, bir şeyimiz yoktur” derler. Kendi bedenlerine bir maraz isabet ettiğinde ona dahi razı ve teslim olurlar. Yani her ne kadar eziyet ve sıkıntı geldiği zaman onu gidermek için teşebbüste bulunsalar da, gönülden razı olup bu hali bir hikmete, bie sebebe hamlederler. Yani gerek hal, gerek söz ve gerek vicdânî olarak o marazın zahmetinin şiddetinden şikayet hatırına gelmeyip, iradelerini kullanmadan razı olurlar. Dost ve arkadaşları arasında her ne kadar hallerinden bahsetseler de yine gönüllerinden razı olarak hikaye yoluyla naklederler. Velhasıl bunlar, Hak’tan gelen her şeye bilâ irade teslim ve razı olurlar. İşte böyle Cenab-ı Hak’tan zuhur eden hadiseler razı olan zatların nefisleri sıfat-ı radiye ile sıfatlanmış demektir. Bu sıfat velilere mahsustur. Bu sıfatta olanlar dünya malını asla görmezler. Kulakları Hakk’ın rızasına aykırı sözleri işitmez. Cisme ait zevklerden koku duymazlar. Mesela saz alemlerinde, eğlence meclislerinde bulunsalar, o seslerden katiyen cismânî bir zevk almazlar. Bilakis onlarda işiten kulak ve gören göz sultânî ruhunki olduğundan, o mecliste ruhani zevk ve safâ ile dolarlar. Velhasıl bunlar neye bakarlarsa baksınlar, birlik gözü ile nazar edip, her işi Hak’tan görürler. Lakin bu

haldir, söz ile olmaz. Yani taklid ederim, diyen esfel-i sâfilîne (yerin dibine) girer. Mamaafih, Sifat-ı radiyede olanlarda dahi kötü huylardan bazı kokucuklar bulunabilir. Bu zatlar yani bu sıfatta bulunanlar ahirete göç etseler de, sıfat-ı mutmainnedekiler gibi hesapsız değillerdir. Yalnız cehennem azabından emin olmuş olurlar.

Sıfat-ı radiyeden merdiyeye geçmenin ilacı şudur: “Kendini bütün mahlukattan, mevcudattan, yaratılmışlardan alçak ve küçük görmek için büyük bir gayret sarfetmek lazımdır. Aynı zamanda her nefes Allah’ın huzurunda bulunup, daima kendi haline dikkat olunmalıdır. Eğer kendinde kötü huyların en başı olan varlık kokusu baş gösterirse, yani bir kimsede kötü huylar ve çirkinlikler gördüğünde kendi haline dikkat eyleyerek kendini o kimseden yüksek görürse, derhal tecelliyi düşünüp o kimsede gördüğü kötü şeyi bir hikmete yorup, kendi halini dahi Allah’ın ihsanı bilip “Eğer Cenab-ı Hakk’ın ihsan-ı ilahisi olmayaydı bizim halimiz bundan daha beter olurdu. Bizim ile bu kimsenin arasında zerre kadar fark yoktur. O her ne ise biz de oyuz. Cümle bir nesneden ibarettir. Eğer bizim üzerimizdeki ilahi ihsân olmayaydı biz bu adamdan alçak olurduk. Elaman Ya Rab, elaman” deyip, kendinde zuhur eden varlığı ihsân deryasına atıp mahveylemelidir. Velhasıl vücut ikliminde varlık gibi büyük illet yoktur. Bütün kötü işlerin anası şarab içmek olduğu gibi, bütün kötü ahlakın anası dahi varlıktır. İşte bunlar bahsedildiği gibi hareket ederlerse, neye baksalar hiç bir şeyi kendilerinden alçak görmezler ve bu görüş, irade kullanıp kendilerini zorlamadan onlara hal olur. Kendini cümle eşyadan alçak ve hakir görür ve müflis-i fiemanallah, yanivarlığı Hakk’ın varlığında yok etmiş, bütün varı mahvolmuş, elinde amandan gayrı nesne kalmamış plarak her nefeste Allah’ın huzurunda şiddetli bir korku ve sevgi ile elaman çağırırlar.

Emmarede hiç korku yoktur.

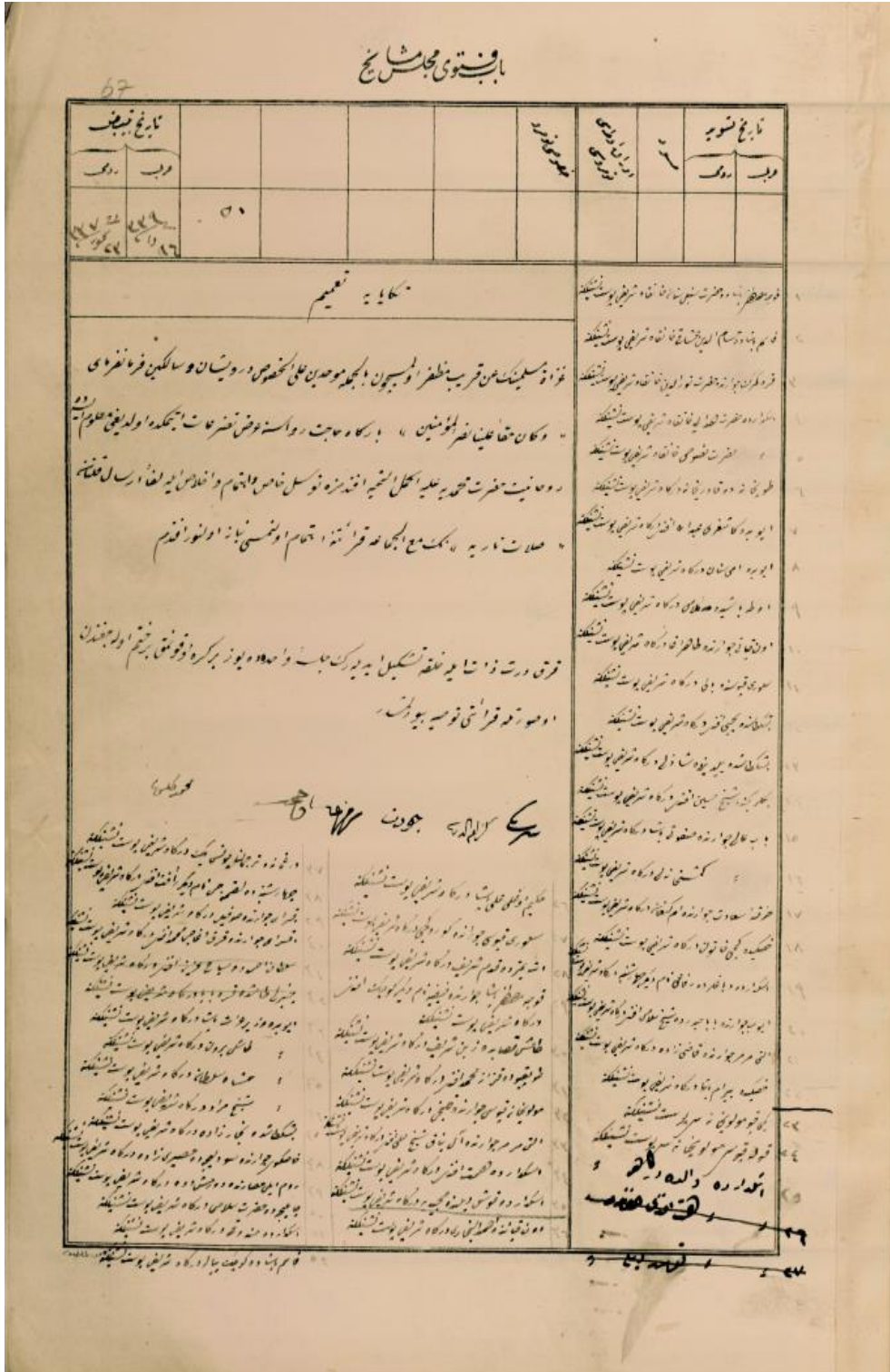
Levvamede olan korku takliddir. Sebat yoktur. İşlediği hatalara nâdim ve pişman olup tövbe ve istiğfar eder. Bazan da Allah’ın rahmet sıfatı ile emin olur. Bu korku sahibine asla fayda vermez.

Mutmainnedeki korku havf-ı anasır yani maddeye dayanan korkudur ki cehennem azabından, cennet arzusundan doğar. Cenab-ı Hak bundan razı değildir. Ancak sahibini cehennem ateşinden kurtarmaya sebep olur.

Mutmainnedeki korku evvelkilere göre makbuldür. Zira bunlarda cennet arzusu ve cehennem korkusu yoktur. Ancak muhasebe, yani kendini hesaba çekme korkusu vardır. Bu da her ne kadar makbul ise de yine Cenab-ı Hakk’ın rızasına uygun değildir.

Radiye makamındaki korku dahi rızaya muvafık değildir.

Mardiyedeki korku rızaya uygundur. Zira onlardaki korku maddeye ait ve mahcubiyetten gelen bir korku olmayıp ancak sebepsiz olarak Allah içindir. Binaenaleyh bir kimseye de mardiyeye sıfatı ile sıfatlanmak farzdır. Zira cümlenin buna kabiliyeti ve istidadı vardır. Elde edememesi ancak kendi budalalığındandır. Binaenaleyh özür ve bahane para etmez. Hemen fırsat elde iken çalışmalı. Zira son pişmanlık fayda vermez. Kula lazım olan Efendisinin rızasında bulunmaktır. Yoksa Efendisinin ihsanına göz dikip, ha bugün verecek, ha yarın verecek diye gözlemek er kişinin kârı değildir.



Meclis-i Meşayih Arşivi'ndeki belgeye göre İslam Askerlerinin yakın zamanda muzaffer olmaları için dergâhlarda topluca salat-ı nariye okunacak dergâhlar (Osmanlıca). Belge no: MMA 1745. 17. (16 Zilkade 1339/22 Temmuz 1921)

Sayfa	Sadra No:	Tebyiz Tarihi (hicri)	Özet
67	50	16.Za.1339	<p>İslam askerlerinin yakın zamanda muzaffer olmaları için dergâhlarda topluca salat-ı nariye okunacak dergâhlar:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1-Koca Mustafa Paşa'da Sümbel Sinân Hangâhı postntşinlğı 2-Kasımpaşa'da Hüsameddin Uğrak Hangâhı postntşinlğı 3-Karagömrük'te Hazret Nüreddin Hangâhı postntşinlğı 4-Üsküdar'da Hazret Hüdayî Hangâhı 5-Üsküdar'da Hazret Nasuh Hangâhı postntşinlğı 6-Tophâne'de Kadrihâne Dergâhı postntşinlğı 7-Eyüb'te Kaggari Abdullah Efendi Dergâhı postntşinlğı 8-Eyüb'te Ümmî Sinân Dergâhı postntşinlğı 9-Odabaşı'nda Kelâmî Dergâhı postntşinlğı 10-Unkapanı'nda Tâhir Ağa Dergâhı postntşinlğı 11-Silivrikapı'da Bâlâ Dergâhı postntşinlğı 12-Bestikçe'ya Yahyâ Efendi Dergâhı postntşinlğı 13-Bestikçe-Yıldız'da Şâzeli Dergâhı postntşinlğı 14-Beylerbeyi'nde Şeyh Hüseyin Efendi Dergâhı postntşinlğı 15-Bâb-ı Âlî'de Safvet Paşa Dergâhı postntşinlğı 16-Bâb-ı Âlî'de Güntüshânî Dergâhı postntşinlğı 17-Hırka-ı Saâdet'te Ümm-î Ken'ân Dergâhı postntşinlğı 18-Haseki'de Küçü Fârit Dergâhı postntşinlğı 19-Üsküdar-Bağlar[başı]'da Çarşamba Rifâ Dergâhı postntşinlğı 20-Eyüb- Baba Haydar'da Şeyh Selâmî Efendi Dergâhı postntşinlğı 21-Altımermer'de Kadriâde Dergâhı postntşinlğı 22-Haseki'de Bayrâm Paşa Dergâhı postntşinlğı 23-Yenikapı Mevlevihânesi postntşinlğı 24-Kulekapı Mevlevihânesi postntşinlğı 25-Üsküdar'da [Atık] Vâlide [Sultân] Dergâhı postntşinlğı 26-Hekimoğlu Ali Paşa Dergâhı postntşinlğı 27-Silivrikapı'da Küçük Dergâhı postntşinlğı 28-Eryemez'de Kadem-î Şerif Dergâhı postntşinlğı 29-Koca Mustafa Paşa'da Feyziye [Küçük Efendi] Dergâhı postntşinlğı 30-Taşkasağı'ya Zübün-î Şerif Dergâhı postntşinlğı 31-Topkapı'da Kazaz Mehmed Efendi Dergâhı postntşinlğı 32-Mevlevihânekapı'nda Kılıç Dergâhı postntşinlğı 33-Altımermer 'de Alyanak Şeyh Ali Efendi Dergâhı postntşinlğı 34-Üsküdar'da Himmet Efendi Dergâhı postntşinlğı 35-Üsküdar-Kuşdili'nde Mecidiye Dergâhı postntşinlğı 36-Unkapanı'nda Ahmed el-Buhârî Dergâhı postntşinlğı 37-Draman'da Tercüman Yünus Bey Dergâhı postntşinlğı 38-Çarşamba'da Lokmacı [Refet Efendi] Dergâhı postntşinlğı 39-Aksaray'da Sofular Dergâhı postntşinlğı 40-Aksaray'da Kırkağaç Mehmed Efendi Dergâhı postntşinlğı 41-Sultân Ahmed'de Seyyah Aziz Efendi Dergâhı Postntşinlğı 42-Çemberlitaşı'na Kara Baba Dergâhı Postntşinlğı 43-Eyüb'te Vezir İzzet Paşa Derhâhı postntşinlğı 44-Eyüb'te Taşlıburun Dergâhı postntşinlğı 45-Eyüb'te Şâh Sultân Dergâhı postntşinlğı 46-Eyüb'te Şeyh Murâd Dergâhı postntşinlğı 47-Bestikçe'ya Neccarâde Dergâhı postntşinlğı 48-Hasköy-Suduce'de Hasirizâde Dergâhı postntşinlğı 49-Rumelihisârı'nda Durmuş Dede Dergâhı postntşinlğı 50-Çamlıca'da Hazret Selâmî Dergâhı postntşinlğı 51-Üsküdar'da Sandık Dergâhı postntşinlğı 52-Kasımpaşa'da Küçük Piyale Dergâhı postntşinlğı <p>Kırk dört zar ile halka teşkil edilerek celse-î vâhîde'de yız bir kere okunmak, bir hatim olacağından, o sûretle kırk zar tasviye buyurulmuştur.</p>

Sayfa	Sadra No:	Tebyiz Tarihi (hicri)	Özet
68	49	9.Za.1339	Eyüb Sultân'daki Özbekler Kânderhânesi şeyh vekâletinde bulunan Mehmed Behlül Efendi'nin uhdesinde Kıtahyâ'daki Hımdiler Dergâhı meşihatının bulunduğu haber alındığından Kuyud-ı Vakıfiye idâretince durumun araştırılarak neticenin bildirilmesi.

Meclis-i Meşayih Arşivi'ndeki belgeye göre İslam Askerlerinin yakın zamanda muzaffer olmaları için dergâhlarda topluca salat-ı nariye okunacak dergâhlar (Türkçe).

Ek. 4: KAZIM BÜYÜKAKSOY'UN ÜMMÜ KEN'AN DERGÂHI HAKKINDAKİ
YAZISI

BİSMİLLAHİRRAHMANİRRAHİM

ÜMMÜ KEN'AN derġah-ı gerifi ?

Arabi yılı 1326 Recep ayınının 24.ncü ve 1324 yılı Ağustos ayınının 8.ncü günü büyük bir tören dua ve tekbirlerle fatih Kırtay sokak 9 numaralı hanenin bahçesinde inşa edilmiştir. Bu tarihten itibaren her Cum'a günü ikindi vaktine yakın bir zamanda akşam ezanına yarım saat kala Semahane açık olup (Kerami üzerimizde hazır olsun) Derġah-ı Şerifin postniğini Esseyyid Esseyh Ken'an-ı Rufai Hazretlerinin mülkiyet,tasarruf ve idareleri altında idi.Evkaf ile ilgili olmamakla beraber diğer bütün Tekkeler gibi Evkaf'a kayıtlı olup Zakir,şakir, muhtaç olan dervişlere mahsus olmak üzere Evkaf tarafından aylık olarak 15 lira gibi cüz-i bir para tahsis edilmiş idi. Derġah-ı Şerifin hen türlü masraf,tamir ve harcı halı vakti yerinde olan mürit ve dervişlerden dahi hiç bir muavenet olmadan doğrudan doğruya kendileri tarafından yapıldı. Derġahın bahçedeki cühle kapısı Ayin-i Şerife bağlanmadan bir saat önce, Başhalife rahmetli Şeyh Osman,Şeyh Aziz,Şeyh Server Efendiler tarafından kısa bir dua ile kapalı bulunan kapılar açılır,yerine akşam sırlanıncaya kadar demir parmaklıkla iki demir kapı takılır ve bu kapıların vakıfında Derġah-ı Şerifin paçmakçısı rahmetli Mahmut efendide bulunurdu.(Mahmut efendi Fethiye'nin babasıdır.)

Kapı açıldıktan sonra İhvan,diğer tarikatlara mensup dervişler ile seyirciler yavaş yavaş gelmeye başlarlar ve selamlık kızı kısmındaki odalarda makabelenin bağlanacağı saate kadar sigara ve kahvelerini içerek birbirleri ile masafaha edip görüşürlerdi. Tevhithanenin harem tarafınının sol kısmındaki(Ahsen'in yatak odasının bulunduğu yerde) kapıdan Hazret-i Mürşid, Tac-ı Şerif, cühle,kemer ve heybetiyle çıkarak Semahanenin giriş kapısının dışında saat 2.30-3 raddelerinde Kibleye karşı ayakta dururlar. Tevhidhanenin dış penceresinden kendilerini gözetleyen ve teğriflerini bekleyen Şeyh Aziz efendi hazretleri istikbal eder ve kapının perdesini kaldırıp Hazret-i Şeyh'i ihtiram ile karşılar. Yukarı yazıldığı gibi Hazret-i Mürşid kapı dışında kibleye müteveccihen durup fatiha çeker arkalarında halifeleri Şeyh Osman, Şeyh Server,Şeyh Aziz,Şeyh Cemal ve Şeyh Arif efendiler takip edip Semahaneye girerler.Dervişler hariçten gelen misafirler ve Şeyh'ler birer birer Semahaneye gelip yerlerini alırdı. Hazret-i Mürşid,Şeyh postunun yanındaki posta oturur.Selâ-ı Kemaliye ve Uç kelime-i Tevhidden sonra Fatih çekilir,Şeyh postunun vazifelisi olan post nakibi Mısırcıçarı rahmetli Sabri efendi kapalı olan postu ayakta elinde tutarak özel bir dua ile yerine serip açar.Ondan sonra Hazret-i Mürşid açılmış olan bu posta geçer,bunu mütakiphazırlanmış olan kürsüye çıkarak 45 dakikadan aşırı olmamak üzere Mesnevi-i Şerif serh ederler. Ve herkez hatta Mevlevihane şeyhleri dahi,bunların içinde bulunan Mesnevihanlar bile huşu içinde dikkatle dinleyip takip ederlerdi.Ders-i şerifin sonunda fatiha çekerler semahanenin her tarafında dervişler oturur Reis Ahmet efendi onların ortasında bulunur.Hazreti Şeyh'in vereceği emir ve işarete göre dervişlere direktif vererek zikri idare ederdi.Değerli ve güzel sesli zakirler Semahanenin ortasında iki tarafa serili bulunan postların üzerinde otururlar ve gerek Ken'an-ı Rufai'nin gerekse başkaları tarafından yapılmış bestelenmiş olan

Kazım Büyükaksoy'un Ümmü Ken'an Dergâhi hakkındaki yazısı (1.sayfa).

Arapça ve Türkçe ilahileri Zâkirbaşı Yaşar efendinin idaresi altında zikir esnasında hep bir ağızdan okurlardı. Bu zikirler boş çevrilmeyip muhtaç olanlar taltif edilirdi. Her cuma günü mukabele esnasında muhtelif semtlerden ve muhtelif tarikatlara mensup enaz 10-15 şeyh hazır bulunurdu. (İhya) Kandil geceleri (Kadir geceleri) gece yarısına kadar müstesna bir manevi toplantı olur ve hatta bu gecelerde Rıfai şişi batırılır ve gül yalanırdı. Şeker ve Kurban bayramlarını takip eden cuma günlerine mahsus gündüz Nöbbe, Kudüm ve şiş gösterisi yapılırdı. Ramazan-ı Şerif geceleri (30 gece) bazen şeyh Bahrettin efendi bazende medineli Omer efendi tarafından Teravih namazı kaldırılır Teravihten sonra Pazartesi Cum'a geceleri Hazret-i Mürşid'in huzurlarında kahve ocağında 1 saat kadar sohbetlerinden istifade edilirdi. Kahve nakibi Şakir dede olup dervişlere ve misafirlere kahve pişirirdi. Kandil haftalarında bazen gece ve bazen gündüz Zakir başı Yaşar baba tarafından Mevlid-i Şerif okunurdu. Muharrem aylarında bilhassa 10 uncu günü tarihi iki büyük kazanla ilahi tevhid ve mersiyelerle aşure pişirilirdi. Ve hatta daha eski zamanda tablalar ve sinilerle sofrularla dervişlere ve fakirlere (çorba, etli patates, pilav) dan mülrekkep yemek verilirdi. Cumhuriyet hükümetinin çıkardığı bir kanun ile Tevhithane 28 Ağustos 1341 de maalesef kapandı.

Kazım Büyükkaksoy'un Ümmü Ken'an Dergâhı hakkındaki yazısı (2.sayfa).

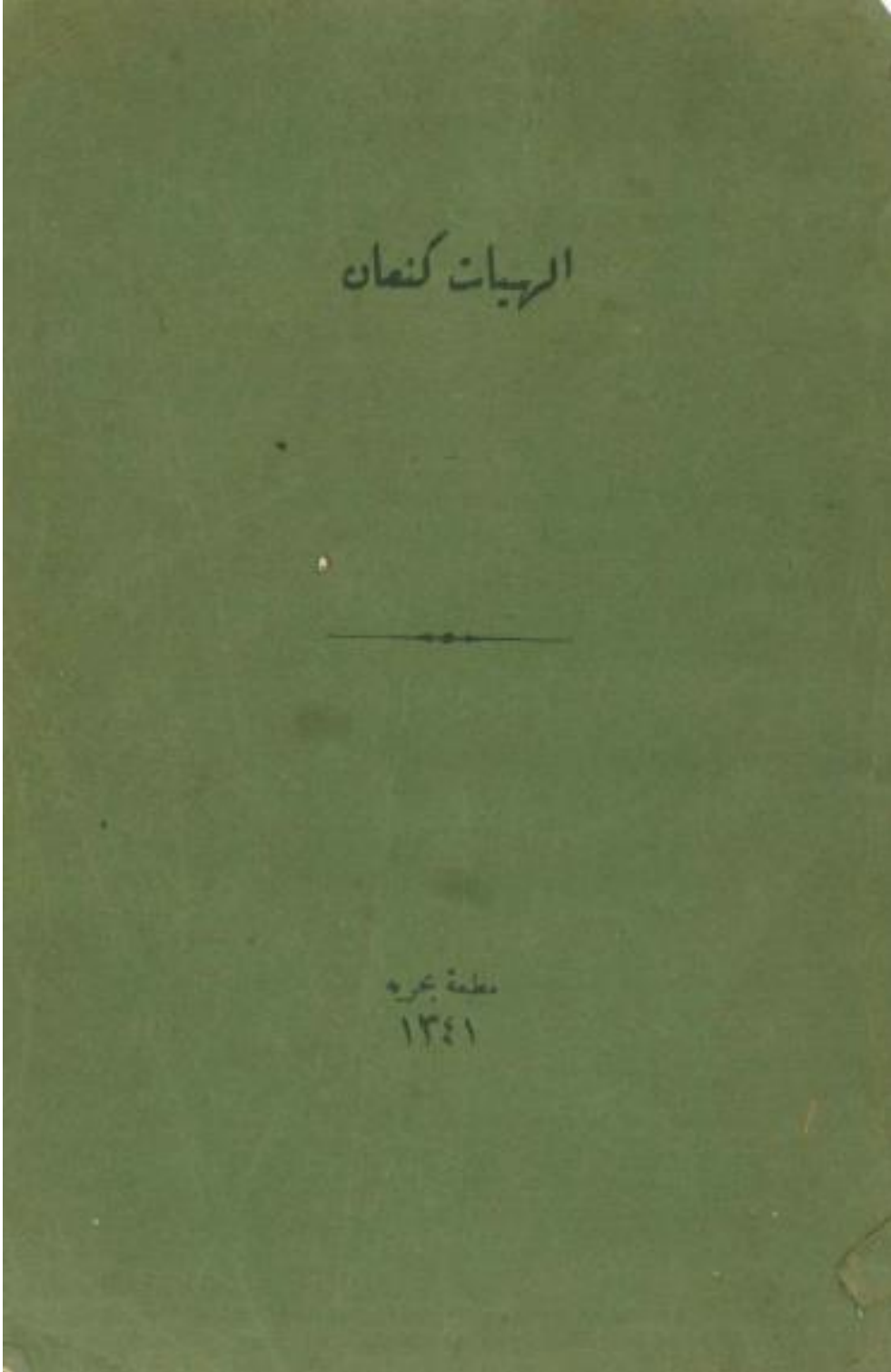
Ek.5: KEN'AN RİFAİ'NİN ŞEYH OSMAN HİLMİ EFENDİ'YE VERDİĞİ İCAZETNAME

رخصه غلوتیه ان حضرت جمال الدین انصاری شیخ کوشندگی محمد غلوکی انصاری
 بیگ و جهیز کرمی بیگ تا عقیقه اجازت نامه اخذ اینست. مولای
 جلاله و درگاه سرشنه طاب الواسع. ایا زوف قیامه لکن اسبق
 ۱۸ خ ۱۹
 ۱۸
 طریقت علمیه نسبت به دان طوطی با نجرده جا فرود درگاه سرشنه پوسندگی
 شیخ احمد محی الدین انصاری خلیفه سی ولقب طریقی مذکور در شیخ
 طاهر صفری ۱۸۵۰ تا بر بنده اعطا بخش اولی جا ز نامه

طریقت علمیه نسبت به دان اسلامه در شیخ عبدالحی انصاری نام درگاه سرشنه
 مستحق جنتی حال صفری در عهد سرشنه توبه بود در یوب بود احوال سرشنه این
 شیخ سبن سعد الدین انصاری سلسله احمدی درگاه سرشنه پوسندگی شیخ
 علی رضا انصاری طریقت ۱۸۵۰ تا بنده طریقی مذکور در اعطا اولی
 اجازت نامه
 طریقت علمیه نسبت به دان اسلامه در شیخ عبدالحی انصاری نام درگاه سرشنه
 مستحق جنتی حال صفری در عهد سرشنه توبه بود در یوب بود احوال سرشنه این
 شیخ سبن سعد الدین انصاری سلسله احمدی درگاه سرشنه پوسندگی شیخ
 علی رضا انصاری طریقت ۱۸۵۰ تا بنده طریقی مذکور در اعطا اولی
 اجازت نامه
 طریقت علمیه نسبت به دان اسلامه در شیخ عبدالحی انصاری نام درگاه سرشنه
 مستحق جنتی حال صفری در عهد سرشنه توبه بود در یوب بود احوال سرشنه این
 شیخ سبن سعد الدین انصاری سلسله احمدی درگاه سرشنه پوسندگی شیخ
 علی رضا انصاری طریقت ۱۸۵۰ تا بنده طریقی مذکور در اعطا اولی
 اجازت نامه

Meclisi Meşayih Arşivi, 1761, 8a (1329/1911) nolu belge.

Ek. 6: YAYINLANMIŞ ESERLERİNDEN ÖRNEKLER



Ken'an Rifai'nin İlahiyat-ı Ken'an adlı eserinin ilk sayfası

مقدمه

(امکنعان) خانقاه شریفی مجاهده نشین ارشادی منبع کالات
وعرفان کنعان الرفاعی بک اخدی بک تنظیم والشاد بویوردقلری
منظوماتدن بعضیلرینک عباته بر خدمت اولوق اوزره نشر و تعمیمه
مساعده بویورماسی مصطفی بک اخدی قرده شمز کندیلرندن
رجا والتاس ایله دیلر و (الهیات کنعان) نامی آلتنده منظومه لک
طبع و عتیق موقتت حاصل اولدی .

منظومه لک اکثریسی دلیل آکام و مرشد عرفان پنهم
طرف عالی رندن بسته لیش اولدیغندن و بونلرک ولو ظاهری اولسون
شیاعی کوکل تجویز ایده مدیکندن نوطه لرخی موسیقی معلملرندن
عزالدین های بیکه ترتیب ایستدیرمورک (ایلاک الهی) مجموعه سی اولوق
اوزره نشر و طبع و مشتاقانک انظار استفاده سنا وضع ایله هم .
امید اولونورکه ، آثار قدیمه نک شیاعدن وقایه سی آرزو
ایدن ازیاب صلاحیت بو ایلاک آدیمی آتقی خصوصه واقیع
اولان جاسارتمزی حسن نیته حمل ایده مورک قدیم ویرکزیده
آثار موسیقیه مزمن اولان الهیلرک طبی خصوصه دلالت و همت
ایله سونلر .

کنعان بک اخدی دامادی

دوققور ضیا

٦٨ حجاز عبدالقادر کیروی شغل
در قا یا در قا ذول عب

ن لا کی یا
احول لی فضا ذول یا
کی ول لای مو یا نی سا
لا ن مد مد مد مد مد مد مد
مد مد مد مد مد مد مد مد
لال سو ره یا در مد

حجاز شغل

عبدالقادر بکیش یازی الفضل ازوشا
مد مد مد مد مد مد مد مد مد مد مد

Ken'an Rifai'nin İlahiyat-ı Ken'an adlı eserinin üçüncü sayfası



Ken'an Rifai'nin Seyyid Ahmed er-Rifai adlı eserinin ilk sayfası

الحمد لله رب العالمين

في حالة البعد روي كنت ارسلنا
تقبل الارض عنى وهى مايتى
وهذه دولة الاشباح قد حضرت
فاهد وينيك كى تنظى بهى شتى

مردى

ام كنعامه خانقاه شريفه سجاده شينى

عبد الحليم كنعان

دار الخلقه عالىه — مطبعه عامره

۱۳۴۰

Ken'an Rifai'nin Seyyid Ahmed er-Rifai adlı eserinin ikinci sayfası

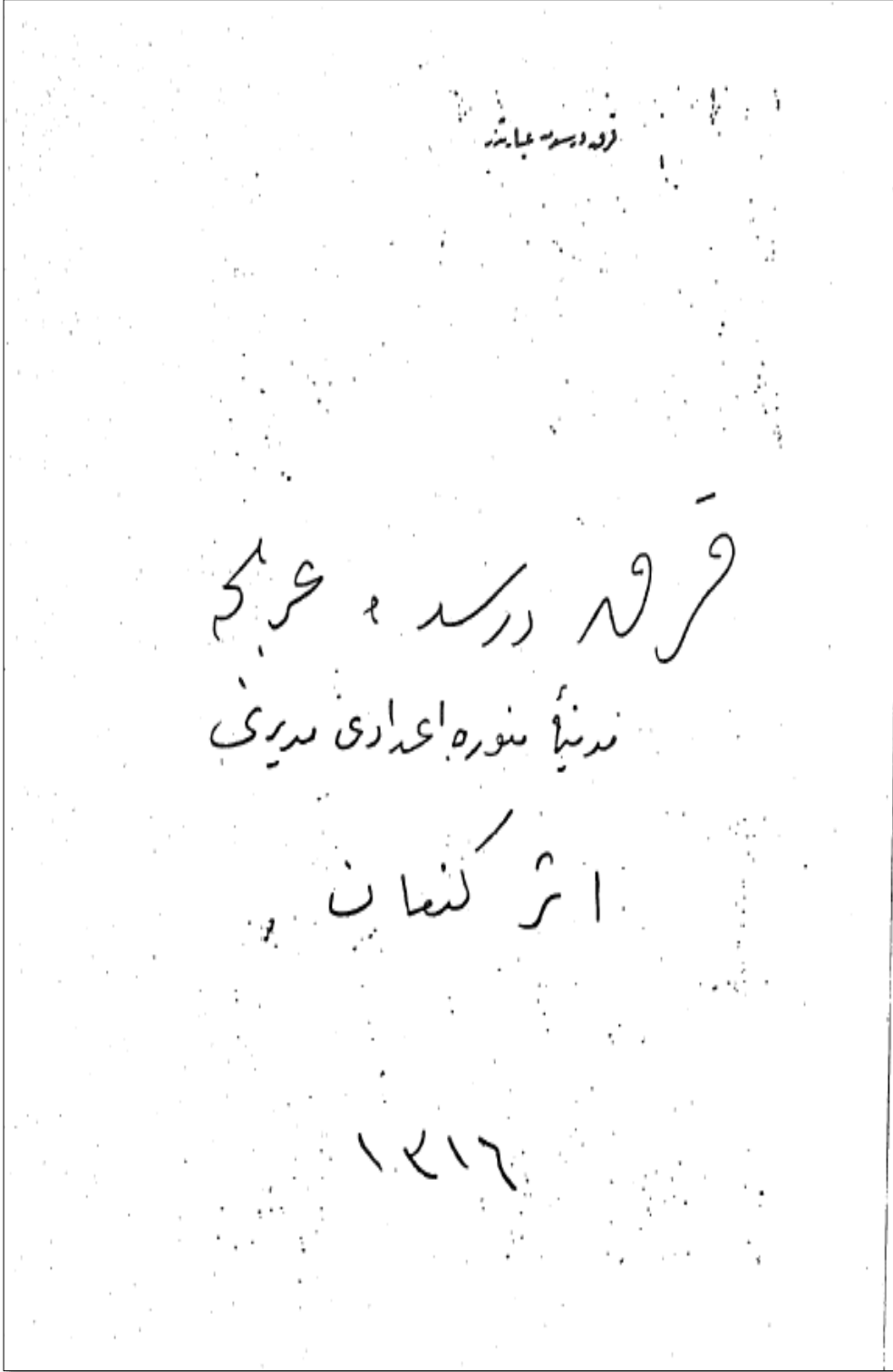
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

— مقدمه —

جناب مولای تعالیٰ حضرت تکریم جمول و جہتک و عظمت سلطنتک اہباب ایشیکی
مہر دنا و حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اقدیرین حضرت تکریم صلوات بی انبیا
و اصحاب ہدایت خاندان ترضیہ لا یحصا عرصہ وانہا اولونہ قدسہ صوکر استوی عرصہ
ابوہم کہ انفس و آفاق قبضہ حکمہ آلودہ و شرف رسالت حسینہ ابد اسلم علی
اولادہ کعب سیدری فیوضات تنواید سہایہ ابد و انما و اہوار اولقدہ لہج برآہ
یوکتلمکدہ جنای قالمابانہ پشورای اقطاب بہرہانہ ، تاج انبیاچ اجد پیرانہ ابوالمعلمین
سید احمد الرفاعی نام مینہ اضافہ انہرہ وینہ و طریقتہ محضہ بر خدمت مخصوصہ
بولونمو فکر دینت خالص سید طبعہ موفوق اولدہ لغم بوکتابی قعودہ الجواہر و کتاب
سیر و الساعی فی اہزاب و وراو السید الخیر الکبیر الرفاعی و نظام الخاص فی اهل
الاختصاص و برہانہ المؤید نام کتابدودہ قسماً ترجمہ قسماً اقتباس صورتید جمع
و ترتیب ایشیم . بوکتابہ کندر بر ہائے برنی دارہ اودہ اقتدار سز لغم بنا ترجمہ
واقادہ واقناسدہ واقع اولادہ خطا بر محمد . نیکم خلو صند کوردہ نرک ارباب اقتدار
و نصفندہ بر فصولہمک نظر صغیح و حقو ابد کوردلسنی رجا ابوہم .

کتابخان الرفاعی

Ek. 7: YAYINLANMAMIŞ ESERLERİNDEN ÖRNEKLER



Ken'an Rifai'nin Kırk Derste Arapça adlı eserinin ilk sayfası.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
- تعریفات ابتدائی -

حروف عربیہ: ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س سی ش

ص ض ط ظ ٺ ٺ ٺ ق ک ل م ن و

ھ لری حرفی اولیٰ بوندرہ :

ت ث د ذ ر ز س سی ش ص ض ط ظ ل

ن حرفی ہر حرف سکتے دیا جاسکتا ہے۔

الدار = او ؛ التراب = طورانہ ؛ الشمس = کوئی ، دیکھو دیکھو

ل او ق م ایب محفے تاکہ بعض بوندرہ ہر حرف سکتے نام دیکھو۔

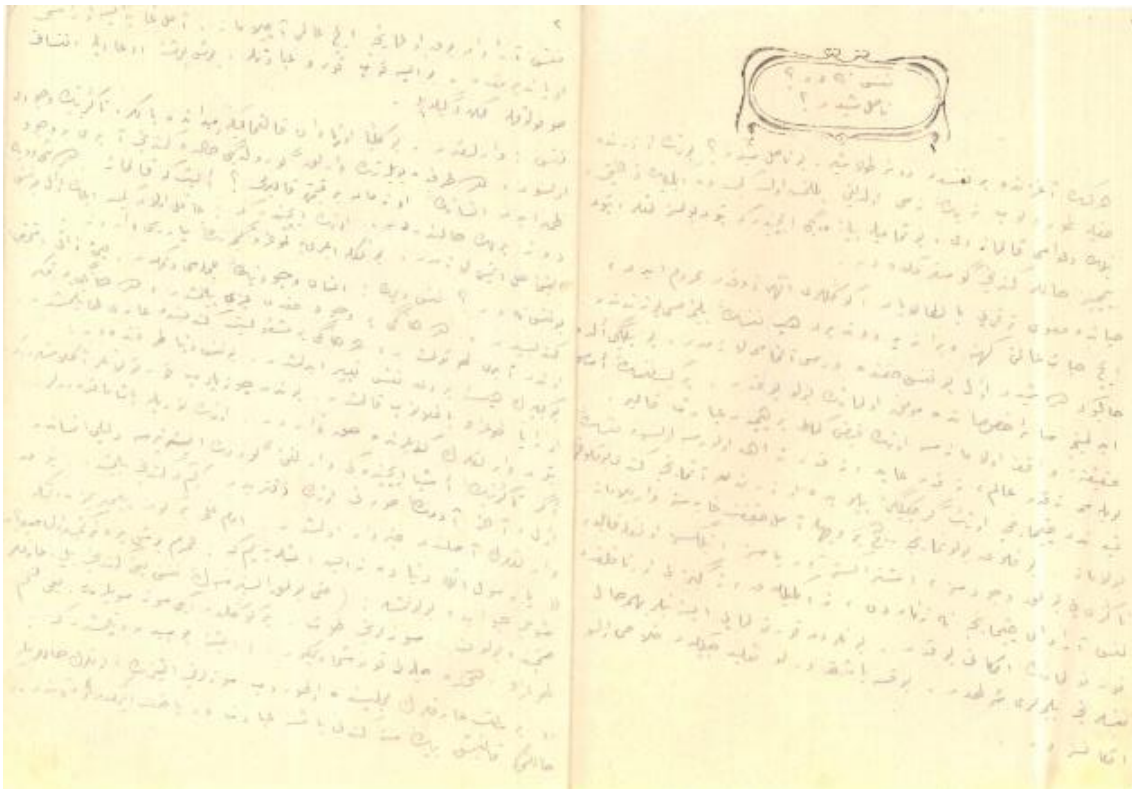
القم = آی ؛ الجواب = مکتب ؛ الباب = قیو کی مثال دہ

ل محفے قالمایب او قوندین ایچہ بوندرہ ہر حرف سکتے اظہار

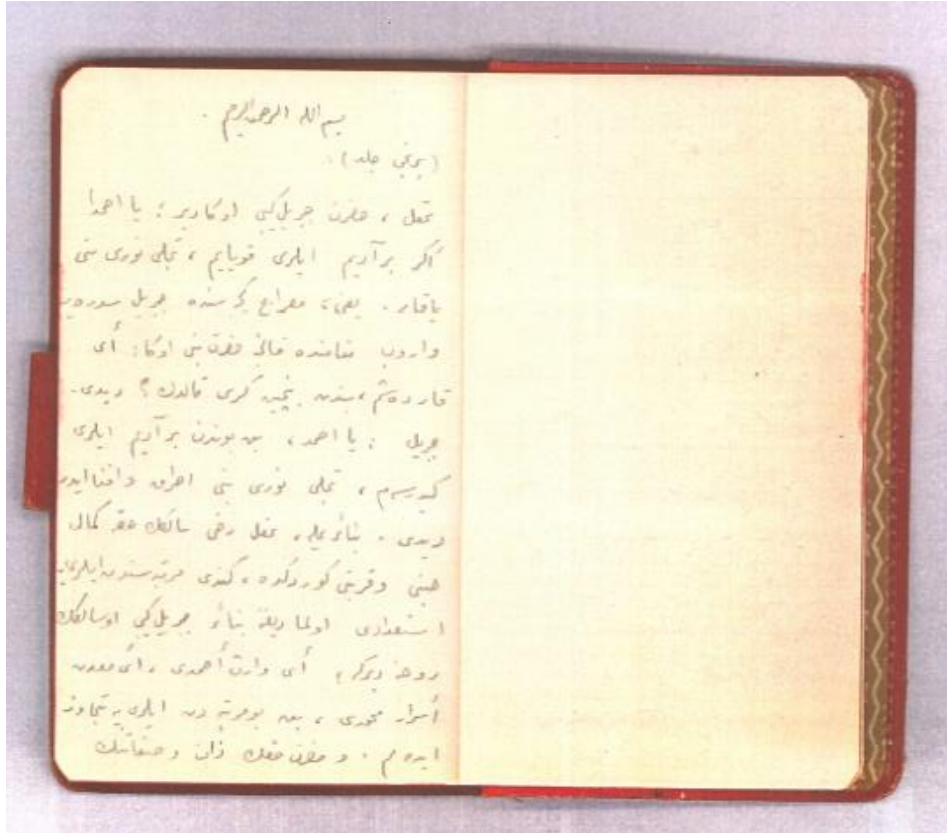
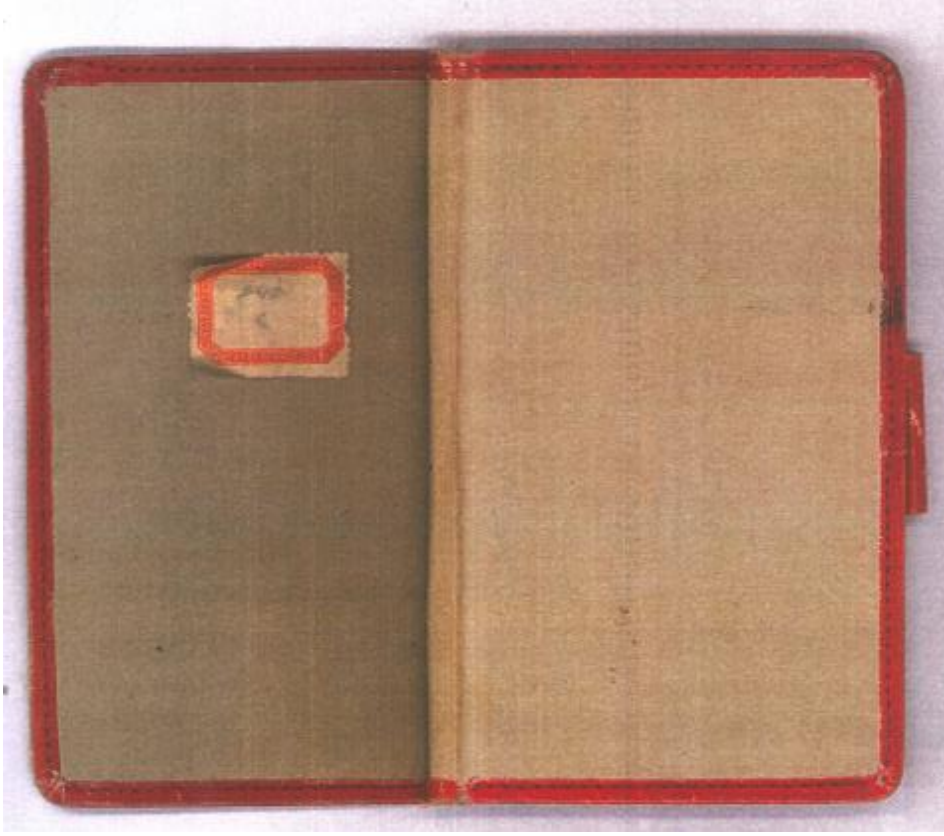
حروف ہوتی دینی ہوتی — لسان عربیہ ہر حرف ہوتی ہو قدر ہے



Ken'an Rifai'nin el yazısı ile Nefs Nedir? Nasıl şeydir? konulu 1904 tarihli bir risalesi.



Ken'an Rifai'nin el yazısı ile Nefs Nedir? Nasıl şeydir? konulu 1904 tarihli bir risalesi.



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
(بیرینجی جلد)
عقل و حقیق جریلی کی اوکاریر؛ یا احمد
اگر برآیم الہی توایم، تہک نوری سی
یا قار۔ یعنی، مغراج کوسندہ جریلی سورہ
واردی شانندہ تالہ حقیق سی اوکا؛ ای
تار دہتم مہندہ، تجید کری تالہک؟ ریدی۔
جریک؛ یا احمد، جہ ہونڈن برآیم الہی
کیرسہم، تہک نوری سی اطری دانڈایر
ریدی۔ شاوایر، عقل رقی سائک عق کمال
ہستی و قریق کوردلہ، کندی مرتبہ سندہ بیلوای
استغذری اولما ریلہ بناؤ جریلی کی اوکا کلن
رودہ دکر، ای دارن احمدی، ای معدہ
اسرار محمدی، بیہ ہررتہ رہ الہی بیجاوند
ایہ م، د حقیق عقل زان د حقیق سائک

Ken'an Rifai'nin kendi el yazısı ile Mesnevî-i Şerif birinci cilde ait şerh notları.

9449

سوره ۱۱۱

عمل الی او چه صوبی بر جانیه الی او نمانده جان صوبی عمل او کند
 بعد اولدر یعنی آب روحه بر نماند و نیک جنب عمل او است الهی
 و جانیه من کشف انقل و کورتک مراد بر سره عمل الی او است روحه
 طمعتن جو صوب اندیشه سخن و افکار حیا لیبی بر طمعت آثار او وقت
 اب روح پیدا و ظاهر عمل او ظهورده عالم ملکوت و اسرار جبروت لایق
 کلیم باد که روحه او کند افکار حالیه طار او شایر دماغ اولدی بلو کل
 کچه او کوشی کند بیون پارلا کفنی اب و بد بر سیر شان و شیره سیر اهل
 الکرار ایدر سه روحه دخی او کند جو صوب مالک کفنی نماند هوش
 او کا ظاهر اولدر ایستی زور او روحه یونی مرآت جو صوب و زو کار
 سادون قیلا او صعب لایق کلیم حدی متعال عملک تدبیر الی هیال
 و اندیشه بالیدن ملاحظه ایق و عمل الی کن و ایق ایسه روح جوینک
 مستور اولدی و حال جو جوینک الی احوال انسی مهر و در برینک

اولدی که عقل هدایت و حوسه شرفین ایچین ایسه روح جو صوبی اولدی زنده
 هوای نمانده جوینک جو خالیه هوای خالصه نمان کلیم نیمی عقل و روح اولدی
 خالص اولدی روح جوین او هوای نماندین باره اولان هوای هوایی جو صوبی
 ایله زیاده مستور اولدی او هوای نماندین کل روحی و مستور اولدی اولدی او
 وقت نیک روحه آعلایی اولدی ایله ایسه نیک هوای نماندین و متعالی حدیه
 کورده تا کی جانجی و کور اولیاسل و مرتبه هوای نمانده خالیه نیک
 و صوبه یونیک روحیه حضرت پیغمبر پیغمبر الی ایلم بالی روح هوای نماندین
 ما نماندین جوینک هوای نسی ایسان هم جانجی هم کور زید ره هر ده آشکار اولان
 صوبه الیه ایسی کورده نماندین کور و اولدی و باره نماندین کورده نماندین کور اولدی
 ایبار نیک مال و جاه نفس هوای نیک ایلی کیدر یعنی نماندین ایلی الی کیدر ایلی
 مال و جاه ایلی اولیاسل نفس هوای نماندین ایلی الی نماندین نماندین و رغبت و شوهر
 ماد که مال و ریاست و شوهر و دیار رغبت ایله اولدی خالیه نماندین ایلی الی کیدر
 اولان قوه عقلیه و عملیه نماندین و قید اولدی عیالیه نماندین ایلی الی کیدر ایلی
 ایلم کیدر نماندین نماندین مال و جاهل جوین و صوبی نماندین عیالیه نماندین
 ایله ایلی جوینک جو صوب روحانی و صوبه عقلانی هوای نماندین ایلی الی کیدر ایلی
 و جاهلی و حق و شوهر و دیار بر رغبتی نماندین ایلم ایلم ایلی الی کیدر ایلی
 نماندین عقل الی شایر نماندین اولان قوه عقلیه و عملیه نماندین ایلی الی کیدر
 او وقت هوای نماندین و حال کیدر ایلی اولان عقلیه نماندین ایلی الی کیدر ایلی
 و حکم اولدی هوای نماندین و حکم اولان کیدر ایلی او نماندین نماندین کور
 دیکر عیالیه او وقت کور و کور عقل کیدر نماندین نماندین اولان کیدر ایلی الی کیدر
 او وقت کور دیکر ایلی او ایلی نماندین و کور کور نماندین عیالیه نماندین ایلی الی کیدر

Ken'an Rifai'nin kendi el yazısı ile Mesnevî-i Şerif üçüncü cilde ait (dördüncü defter)şerh notları.

ایلم اولدی که عقل هدایت و حوسه شرفین ایچین ایسه روح جو صوبی اولدی زنده
 هوای نمانده جوینک جو خالیه هوای خالصه نمان کلیم نیمی عقل و روح اولدی
 خالص اولدی روح جوین او هوای نماندین باره اولان هوای هوایی جو صوبی
 ایله زیاده مستور اولدی او هوای نماندین کل روحی و مستور اولدی اولدی او
 وقت نیک روحه آعلایی اولدی ایله ایسه نیک هوای نماندین و متعالی حدیه
 کورده تا کی جانجی و کور اولیاسل و مرتبه هوای نمانده خالیه نیک
 و صوبه یونیک روحیه حضرت پیغمبر پیغمبر الی ایلم بالی روح هوای نماندین
 ما نماندین جوینک هوای نسی ایسان هم جانجی هم کور زید ره هر ده آشکار اولان
 صوبه الیه ایسی کورده نماندین کور و اولدی و باره نماندین کورده نماندین کور اولدی
 ایبار نیک مال و جاه نفس هوای نیک ایلی کیدر یعنی نماندین ایلی الی کیدر ایلی
 مال و جاه ایلی اولیاسل نفس هوای نماندین ایلی الی نماندین نماندین و رغبت و شوهر
 ماد که مال و ریاست و شوهر و دیار رغبت ایله اولدی خالیه نماندین ایلی الی کیدر
 اولان قوه عقلیه و عملیه نماندین و قید اولدی عیالیه نماندین ایلی الی کیدر ایلی
 ایلم کیدر نماندین نماندین مال و جاهل جوین و صوبی نماندین عیالیه نماندین
 ایله ایلی جوینک جو صوب روحانی و صوبه عقلانی هوای نماندین ایلی الی کیدر ایلی
 و جاهلی و حق و شوهر و دیار بر رغبتی نماندین ایلم ایلم ایلی الی کیدر ایلی
 نماندین عقل الی شایر نماندین اولان قوه عقلیه و عملیه نماندین ایلی الی کیدر
 او وقت هوای نماندین و حال کیدر ایلی اولان عقلیه نماندین ایلی الی کیدر ایلی
 و حکم اولدی هوای نماندین و حکم اولان کیدر ایلی او نماندین نماندین کور
 دیکر عیالیه او وقت کور و کور عقل کیدر نماندین نماندین اولان کیدر ایلی الی کیدر
 او وقت کور دیکر ایلی او ایلی نماندین و کور کور نماندین عیالیه نماندین ایلی الی کیدر

ایلم اولدی که عقل هدایت و حوسه شرفین ایچین ایسه روح جو صوبی اولدی زنده
 هوای نمانده جوینک جو خالیه هوای خالصه نمان کلیم نیمی عقل و روح اولدی
 خالص اولدی روح جوین او هوای نماندین باره اولان هوای هوایی جو صوبی
 ایله زیاده مستور اولدی او هوای نماندین کل روحی و مستور اولدی اولدی او
 وقت نیک روحه آعلایی اولدی ایله ایسه نیک هوای نماندین و متعالی حدیه
 کورده تا کی جانجی و کور اولیاسل و مرتبه هوای نمانده خالیه نیک
 و صوبه یونیک روحیه حضرت پیغمبر پیغمبر الی ایلم بالی روح هوای نماندین
 ما نماندین جوینک هوای نسی ایسان هم جانجی هم کور زید ره هر ده آشکار اولان
 صوبه الیه ایسی کورده نماندین کور و اولدی و باره نماندین کورده نماندین کور اولدی
 ایبار نیک مال و جاه نفس هوای نیک ایلی کیدر یعنی نماندین ایلی الی کیدر ایلی
 مال و جاه ایلی اولیاسل نفس هوای نماندین ایلی الی نماندین نماندین و رغبت و شوهر
 ماد که مال و ریاست و شوهر و دیار رغبت ایله اولدی خالیه نماندین ایلی الی کیدر
 اولان قوه عقلیه و عملیه نماندین و قید اولدی عیالیه نماندین ایلی الی کیدر ایلی
 ایلم کیدر نماندین نماندین مال و جاهل جوین و صوبی نماندین عیالیه نماندین
 ایله ایلی جوینک جو صوب روحانی و صوبه عقلانی هوای نماندین ایلی الی کیدر ایلی
 و جاهلی و حق و شوهر و دیار بر رغبتی نماندین ایلم ایلم ایلی الی کیدر ایلی
 نماندین عقل الی شایر نماندین اولان قوه عقلیه و عملیه نماندین ایلی الی کیدر
 او وقت هوای نماندین و حال کیدر ایلی اولان عقلیه نماندین ایلی الی کیدر ایلی
 و حکم اولدی هوای نماندین و حکم اولان کیدر ایلی او نماندین نماندین کور
 دیکر عیالیه او وقت کور و کور عقل کیدر نماندین نماندین اولان کیدر ایلی الی کیدر
 او وقت کور دیکر ایلی او ایلی نماندین و کور کور نماندین عیالیه نماندین ایلی الی کیدر

Ken'an Rifai'nin kendi el yazısı ile Mesnevî-i Şerif üçüncü cilde ait (dördüncü defter)şerh notları.

“Ken'an Rifâi'nin Meşreb-i Şerîfleri” Risâlesi

Semiha Cemâl Hanım

En sevdiği şeylerden biri bilmek veya bildiğini öğretmektir. İstifade etmeliyim yada ettirmeliyim der. Güzellik ve iyilikleri kimde ve nerede görürseniz tereddüt etme al der ve yine etrafındakilerin öğrenmek için gösterdikleri tehâlük, benim öğretmek için duyduğum hırs kadar kuvvetli değildir.

Noksanlığı aşkta dahi çekemez. Kendi hakkında istediğin hayrı, güzelliği, zevki deruni aşk ve nuru başkaları için de iste ki tam aşık olasın der.

Kendisi güzel bir söz söylediği vakit yahut hoş gidecek bir şey işittiği vakit bütün sevdiklerine koşarak söylemek ister veya söylendiğini ister.

O sözünde durur hatta birkaç sene evvel söylediği sözün kendi sözü olup olmadığını tanır. Nerede ve ne zaman söylendiğini de hiç unutmaz.

Hiçbir şeyi unutmaz. Yalnız kötülükleri unuttur. İyilikleri hatırlamaya daha ziyade meyyaldir.

Ahdinde durmak onun şânıdır. Yapılan en küçük iyiliği unutmaz; nankörlük ve tecessüsü hiç sevmez.

Saatle hareketi sever. Kimsenin kendisi için zahmete girdiğini istemez. Etrafındakilere dâima herkese eziyet veriyorsunuz, yapmayın diye ikaz eder.

Riyâyı sevmez, yalanı sevmez, etrafındakilerin ızdırâbına tahammül edemez. İntizamı sever.

Son derece teşyi kuvveti vardır. Daha bir meseleyi konuşurken tatbiki cihetini arar. Bir mesele etrafındaki uzun hayallerden sıkılır.

İhmâlkâr değildir.

Dalginliği sevmez. Bir şeyin vukuundan evvel şuyunu sevmez hatta vukuundan sonra bile lüzumsuz yere bahsedilmesini sevmez.

Kimsenin sözünü kırmaz. Birisi küçük bir söz söylese de meclistikiler onu işitmese, yahut ehemmiyet vermese, kim olursa olsun hemen alâkadar olur, onu anlamak için sorar. İstihzayı sevmez, bir vakaya gülse bile hoşuna gittiği için güler. Hiçbir şeye istihza ederek güldüğünü kimse görmemiştir.

Sebât-kârdır. Meselâ bir kitabı tercüme için başlayınca onun üzerine düşer ve meydana getirinceye kadar aynı arzu ile devam eder. Bir şeye başladığı zamanki arzusu az zaman sonra asla geçmez.

Kabalığı sevmez, nezaketten, incelikten hoşlanır.

Para ile alakadar değildir. Paranın fazlası ne işe yarar der. Ve ey zamanın padişahı vakit gelince sen de mahallenin fukarası ile beraber olursun. Gerçi senin kasrının kapısında mızıkâ beş kere nevbet çalar. Sıra diğerine de gelir. Sen geçersen, o da geçer.

Şahsına karşı yapılan nankörlükleri unuttur. Kını sevmez, kendine ihanet edenlere bile merhamet eder. (Allah gafurur rahimdir) der. Kendisi hakkında suizan edenlere rahmet etmekten geri durmaz. Ben kendi hissemeye düşeni yapmak isterim. O da kendi hissesine düşeni yapsın, bunu düşünmek bana düşmez der.

Gözyaşlarını sever. Ben Allah için ağlayan gözleri severim, fakat nefساني yaşlara tahammül edemem. Nasıl ki namazda olduğun vakit bir dünya tahassürü aklına gelir de ağlarsan namazın fasit olur, ama Allah için ağlarsan namazın bozulmaz.

Kimsenin ayıbını yüzüne söylemez. Adeta o yapan kimseden daha fazla kaçınır.

Malâyaniden hiç hoşlanmaz. Eğer lüzumsuz malayani bir söz konuşulursa hemen başını pencereye doğru çevirir. Kendilerine bir şey sorulup da cevabını verdikten sonra ikinci defa aynı mesele hakkındaki suale karşı verdiği rey, artık o kimsenin gönlüne göre olur ve o söz artık kendilerinin sözü değil o gönül sahibinindir. Arzusunun aksidir.

Söz hak olduğu için büyük ehemmiyet verilmesi ve sözle oynanmamasını ister.

Daima ya hayır söyle ya sus, ihtarında bulunur. Bilhassa sözle oynamanın hakikat yolunda buunan için mühlik olduğunu ve hatta rüyaları hayırla tefsir eylesininin de bu yüzden olduğunu söyler.

O konuştuğu vakit söylediği söz dünya umurundan addedilip de aksi iddia edilirse katiyyen ısrar etmez veya başkalarının mütâlâlarını kabul etmekten hoşlanır.

Yemeğe ve ekmeğe münim ve ihsan edici ismi tecelli ettiği için dikkat edilmesini ister. Sofradan kalkarken mutlaka secde vaziyeti alır, fukaraya muavenet en sevdiği şeylerden biridir.

Bir gün camide bir fakire rast gelir. Üzerindeki pardesüyü vermeye niyetlenir fakat pek büyük geleceğini düşünerek vazgeçer. Eve teşrifinde adamcağızı arattırır ve kendisine uygun bir pardesü verir. Allah'ın şu fakirin gönlünü almaya muvaffak edişi ne büyük bir lutuftur. Onun için bana uzanan ihtiyaç elini öpmek isterim.

O yakınlarının küçük bir ihmeline bile tahammül edemez. Hatalardan müteessir olması yakınlık derecesi ile mütenasiptir. Yakınlık derecesi ne kadar artarsa mesuliyet o kadar çoğalır.

Cereyanı ahvale güvenip ferahlanmak meşrebi değildir. Allah ferahlananları sevmez der. Bir şeyin tahakkukuna kadar titrerim. Çünkü Allah isterse bir anda her şeyi tahvil eder.

Ziyankarlığı ve israfı lüzumsuz ve beyhude sarfiyatı sevmez. İhtiyaç için sarf edilen her şeyi zaruri ve tabii bulur. Hayatta sadeliği sever, çoban hayatına gıpta ettiğini söyler.

Maddi ihtiyaçlarda herşeyin mükemmel, hiç kusursuz olmasını istemeyin der. Mesela bahçede yemek yerken elektrik şeridinin yetişmemesinden dolayı ampul biraz geri kaldığı için canları sıkılanlara: Işığı kâfi derecede veriyorsa ne lazım gelir, ilerisine gitmeyin der.

Kimseye bâr olmak istemez, hatta bazı küçük hizmetlerini bile yaptırmaktan çekinir. Mesela bakarsınız etrafın ısrarlarına rağmen bahçede yemek yemek istemez. Bunun sebebini bir gün ağzından alırsınız. Tepsinin bahçeye taşınması...

Emanetin üzerine titreyerek muhafaza etmeyi ister. Mesela kira ile oturduğumuz evler. Köydeki yalının kapılarının hiddetle vurulmamasına veya bahçedeki ağaç dallarının kırılmamasına son derece dikkat eder. Bir gün bir taşın bile yerinden oynatılmasını istemem demişti.

Olan hadiseleri güzel karşılayınız. İtirazlarınızla bir kere oku geri çeviremezsiniz, ikincisi Hakka asi olmuş olursunuz. Çünkü olan, Hakkın emridir. Ondan başka vücut yoktur. Dilinizle lâ ilahe illallah diyorsunuz. Fakat amelinizle, itirazlarınızla aksini ihtiyar ediyorsunuz. Her olanda bir hayır vardır, siz bunu göremeyebilirsiniz, nice şeyler vardır ki şer görünür fakat sizin için hayırlıdır.

Hakkın her yaptığı hayırdır. Onu daima seve seve, güle güle karşılayınız. Bir işe teşebbüs ettikleri vakit mütevâli, kat'î maniler zuhur ederse onda ısrar etmezler ve Haktan başka bir şey olmadığı için mahluktan zuhur eden Hakdır, Allah'ın vâki vasıtaları nihayetsizdir, buyururlar.

Mamafih çok müteşebbis ve sebatkardır. Karar verdiği bir maksadı meydana getirinceye kadar takip eder. Ondaki teşebbüs kudreti görülmemiş derecede kuvvetlidir. Bir şeye karar verdiği vakit gayeye ulaşmak için en kısa yoldan harekete geçer ve onu başarınca kadar müsterih olmaz. Elverir ki demin söylediği gibi bir işaret mahiyetinde beklenmedik maniler zuhur etmesin.

Yapılacak işlerde genişliği sevmem daima vaktinde hareket etmeyi ve ihtiyatı severim der. Mesela daha evvel hareket kabil iken vapur iskeleye yanaştıktan sonra bilet almayı adet edinen yakınlarına canı sıkılır. Yola çıkarken daima zuhur edebilecek manileri hesap ederek vakti ona göre ayarlar. Bir işe başlarken daima ihtiyat yollarını düşünür ve bunun harbe başlayacak bir kumandanın ricat yollarını evvelden temin etmesine benzediğini söyler. Zuhur edebilecek ihtimalleri nazarı itibare alarak karşılıklarını evvelden hazırlar. Mesela bir yere gideceği zaman, dönüş saati ve vasıtaları hesaplamadan yola çıkmaz.

Bir şeye vakti münasipten evvel karar vermesini sevmez. Mesela bir iş veya gidilecek bir yol için birkaç gün evvelden kendisine falan gün filan yere gidecek miyiz? Diye sorulsa daha o gün gelmedi ki, Allah'ın bileceği iş der.

Yapılacak işlerin vukuundan evvel şuyunu sevmez, şuyundan evvel vukuunu ister. Böylece o işin etrafındaki dedikoduları yahut zanlardan ve kalplerin oynamasından bu suretle kaçınmış olur. Ekseriyetle en mühim vakalar bile hiç duyulmadan kolayca olur biter. Daima etrafını korumayı, söz getirecek harekette bulunmamayı sever.

Yapılan fenalıkları unuttur, iyilikleri hatırında tutar. Kendine ve yakınlarına ufak bir iyilik ve hayırhahlık gösterene daima her vesile ile mukabele etmek ister.

Semiha hanım'ın Darül-Fünun'a girmesine yardım eden bir zat vardı. Sonradan bunun nerede ve ne memuriyette olduğunu sormasını Semiha Hanım'dan istemişti. O da sormuş fakat unutmuştu. Bunun üzerine "O kimseye karşı vefasızlık etmiş oluyorsun! Lem yeşkurullahe... Onu unutmak Allah'ın nimetini unutmak olur."

Daima bana iyilik edeni tutmak, düşeni kaldırmak isterim. Kendisine fenalık etmek isteyen bir insan tanırız ki bir gün bu kimse için onun hakkında kalbimde en ufak bir teessür

yok dedi. Onun vücudu yok ki benim nazarımda bir mesuliyeti olsun. Yapan Hak, Ondan başka fail de yok, vücutta yok. Hakkın emrine bir vasıttan ibaret, kalbimde onun bana yapmış olduğu küçük bir iyiliğin yadından başka bir şey yok. Etrafının düşüncelerinden sakınmasam onunla görüşürüm, dedi.

Tecessüsü hiç sevmez maddi manevi mütecessis olan ondan uzaktır.

Komşuların fakirlerine her ay muâvenet eder. Hastaları olunca birisi ile sordurur, yahut bizzat ziyaretine gider.

Etrafında bizim duymadığımız sesleri duyar. En meşgul zannedilen zamanlarda sokaktan geçen dilencinin sesini işitir, bir şey yollar. Yahut mesela evdeki kızlardan birinin hıçkırığını işitir. Gidin şu kızcağıza bir şey içirin, ne musır hıçkırık der. Reddederiz, çünkü odada bulunanlardan hiç birisi bu sesi işitmemiştir.

Suizanı sevmez. Biz daima hüsn-i niyetle mükellefiz der. Eğer suizan ettiğin kimsenin niyeti güzelse kaybedersin, eğer niyeti kötü ise, o da Rabbi ile kendi arasındadır, bize düşmez.

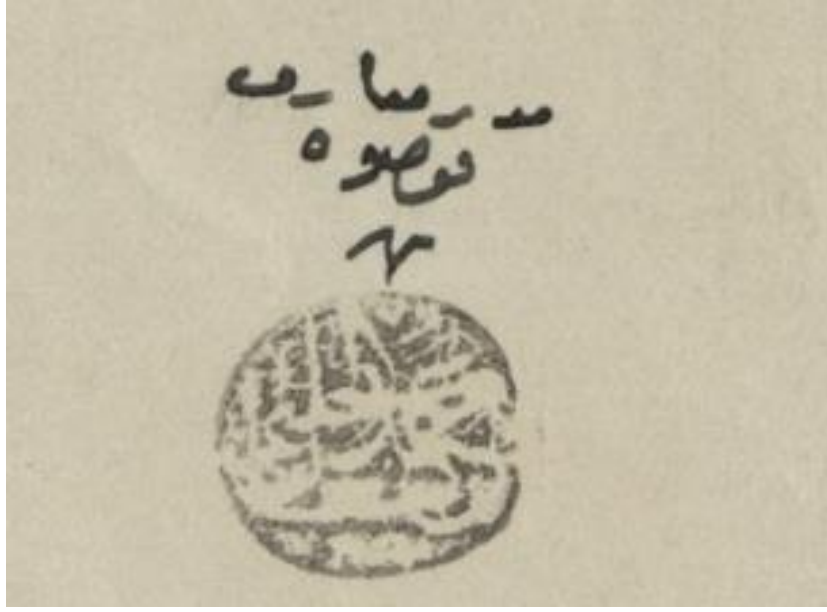
Etrafindakilerin hareketlerinin ve sözlerinin daima hüsn-i tefsir edilmesini ister.

Feragat ve fedakarlık en hürmet ettiği şeydir. Feragat sahibi ve fedakar bir insan kadar hiç kimse ona yaklaşamaz. Vermekten o kadar zevk alır ki, her gün odasına bir şeyler doldurup yakınlarına çocuklara dağıttığı görülür.

Başkalarının zevki ve rahatı ile zevklendiği için, karşısındaki bir şeyden zevk alır yahut rahat ederse kendisi ondan ziyade memnun olur. Memnun bir kalbi görmek bana o kadar sevinç verir ki der.

Hiçbir vakitte iddia için, ısrar etmiş olmak için söz söylemez. Bir münakaşada hakikat meydanda iken inat ve ısrar eden birini görürse münakaşadan vazgeçer ve hakikatin önünde daima eğilirim der, başkalarının fikirlerini ehemmiyetle dinler.

Ek 10: MÜHÜR ve İMZA



Ken'an Rifai'nin imzası ve mührü. Kosova Maarif Müdürü olduğu dönemde imzaladığı bir evraktan alınmıştır. BOA: MF.MKT. 220. 22.

Ek 11: FOTOĞRAF ALBÜMÜ



Ken'an Rifai



Annesi Hatice Cen'an Hanım ve babası Halim Bey.



Ken'an Rifai, babası ve ablası ile birlikte.



Ken'an Rifai'nin küçüklük yaşlarına ait bir fotoğraf.



Ken'an Rifai Mektebi Sultani ilk kademesinde öğrenci iken.



Ken'an Rifai Mektebi Sultani ikinci kademesinde öğrenci iken



Ken'an Rifai meslek hayatına atıldığı ilk yıllarda.



Ken'an Rifai oğlu Kazım Büyükaksoy ile birlikte.



Ken'an Rifai eşi ve kızı ile.



Ken'an Rifai ney neşrederken.



Hamza er-Rifai Hazretleri



Ümmü Ken'an Dergâhı



Sema ayininden önce odasında dinlenirken. Oğlu Kazım Byksoy ile birlikte.



Ken'an Rifai Oğlu Kazım Byksoy ile birlikte.



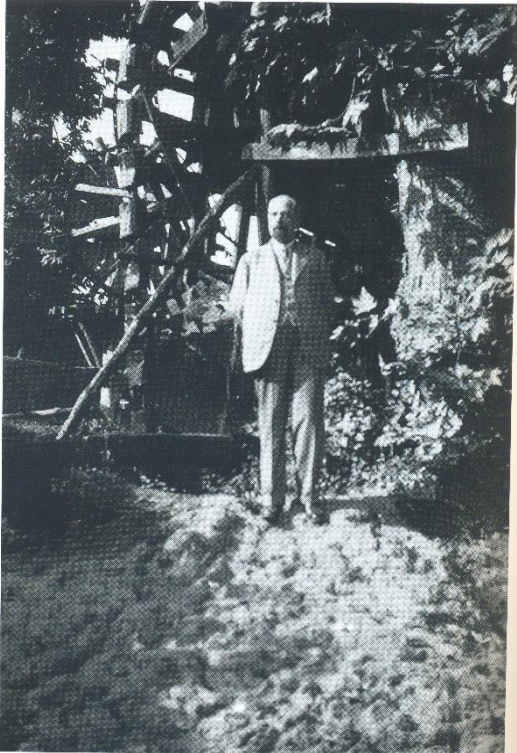
Sema ayininden önce odasında dinlenirken.



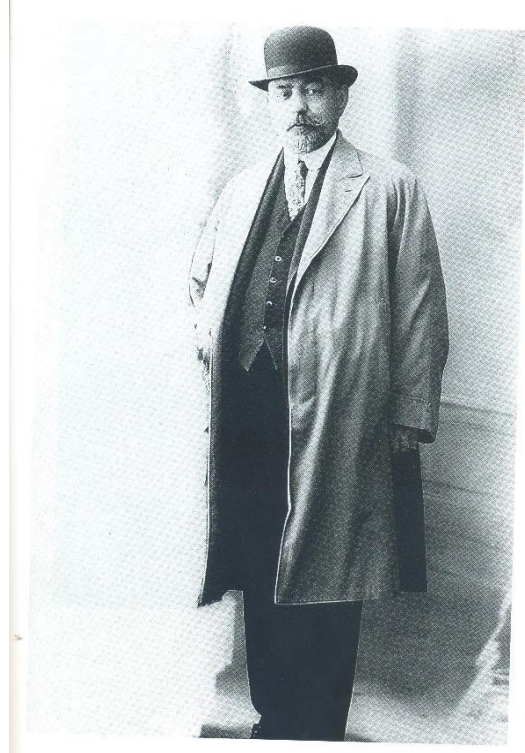
Selamlık kısmında sohbet esnasında.



Mescid-i Nebevi maketinin önünde.



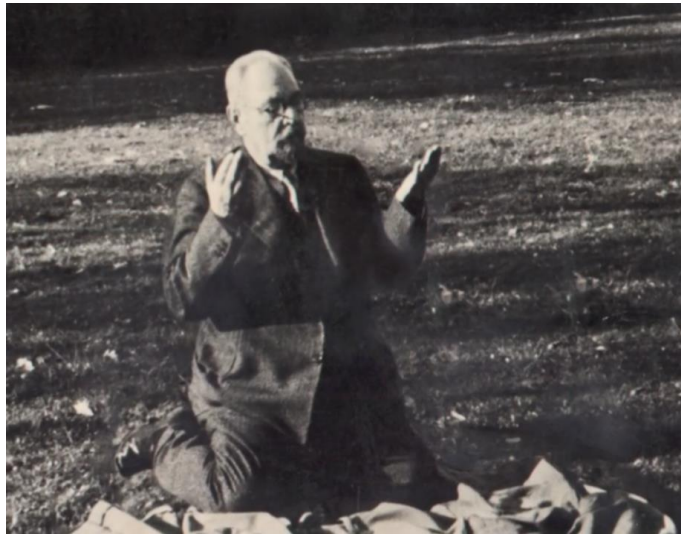
Ken'an Rifai



Ken'an Rifai



Sedat Büyükaksoy, Kazım Büyükaksoy, Server Hilmi Bey, Aye Büyükaksoy ve Ken'an Rifai Büyükaksoy (soldan sağa)



Ken'an Rifai dua ederken.



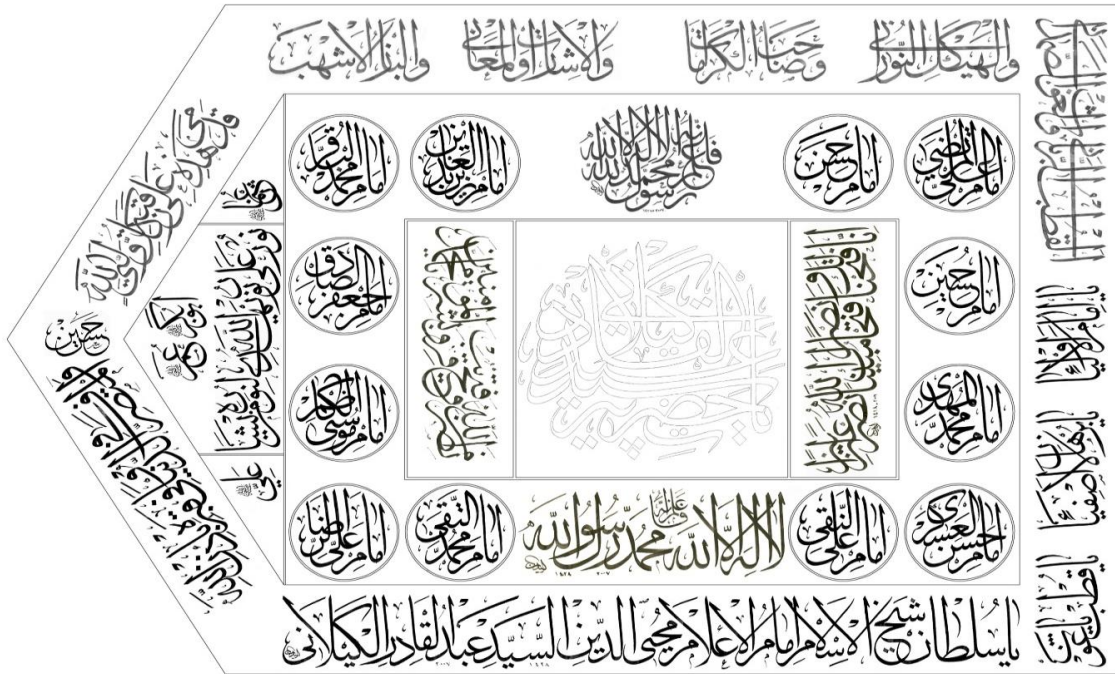
Ken'an Rifai namaz kılarken.



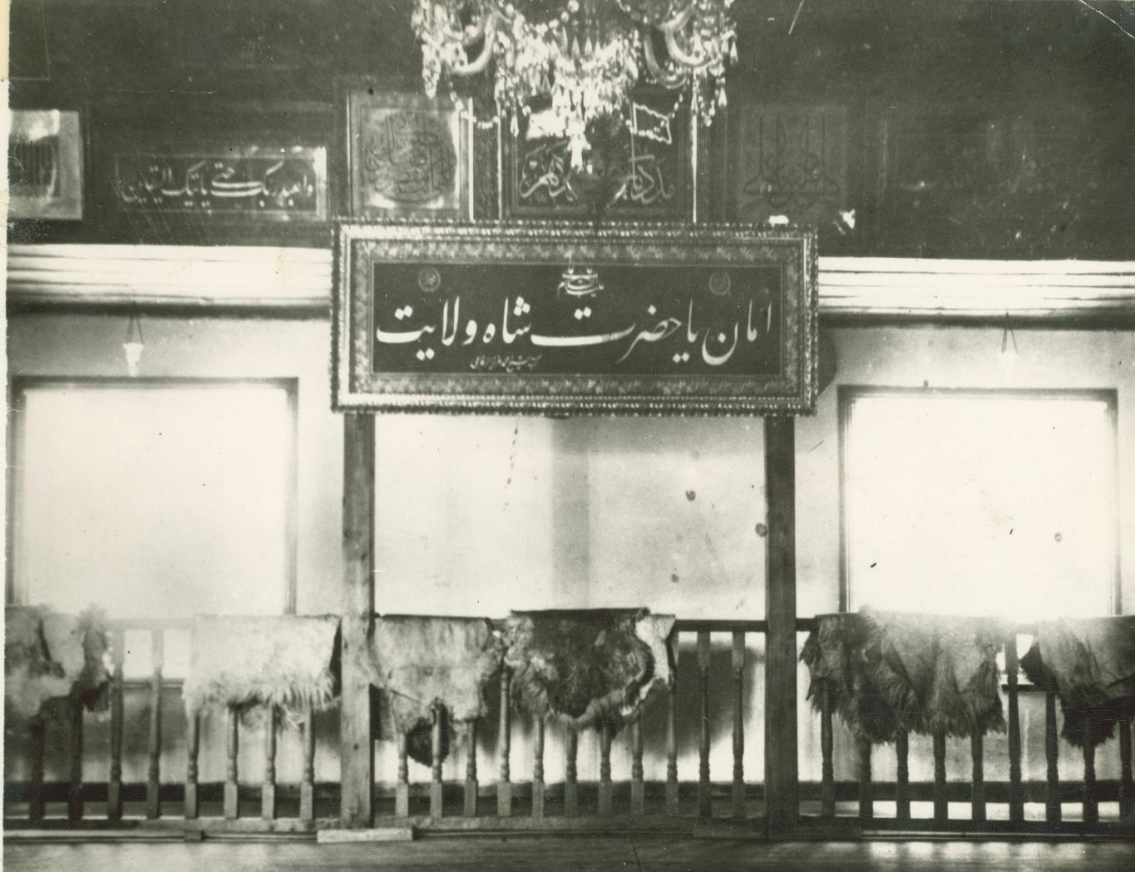
Ken'an Rifai dergâhta anne makamının yanında.



Ümmü Ken'an Dergâhında aslı bir sancak.



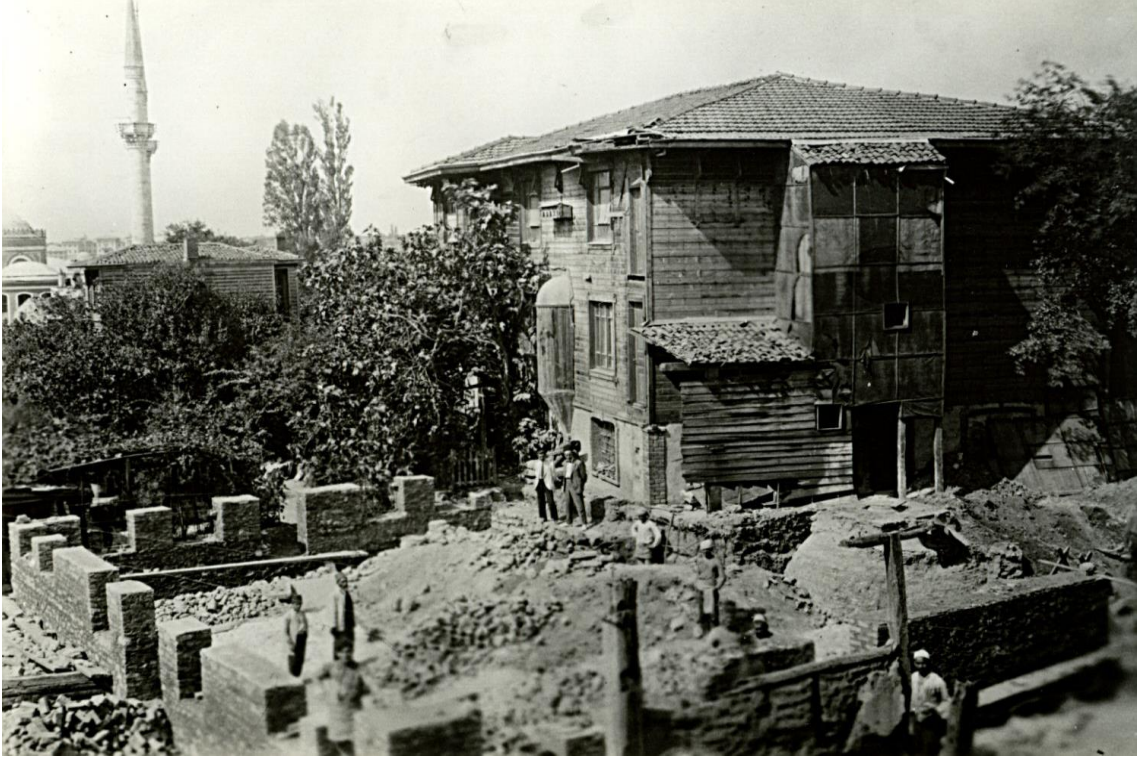
Ümmü Ken'an Dergâh-ı Sancağı Kalıbı.



Semahane'nin içi.



Dergâhın meydan kısmı.



Dergâhın Konak binası inşaat halindeyken.



Dergâhın Konak binası.



Konağın bir odası.



Konağın bir odası.



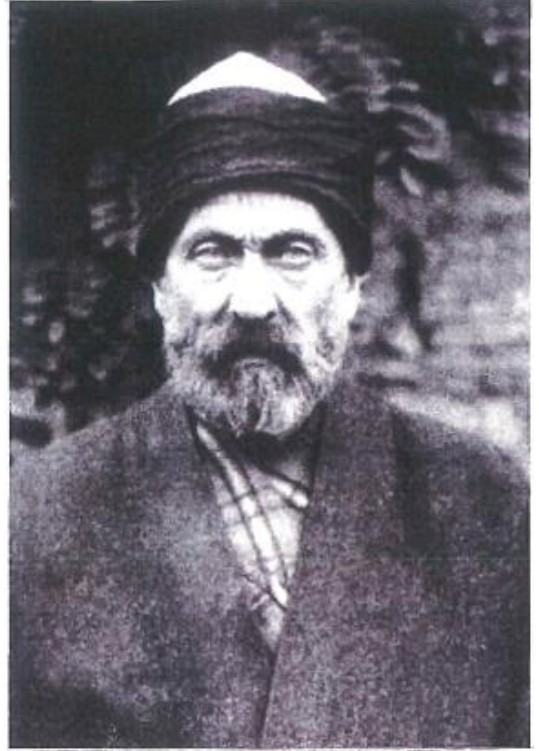
Konağın bir odası.



Konağın günümüzdeki hali.



Halifesi Dr. Server Hilmi Bey ve Halifesi Cemal Bey (soldan sağa).



Halifesi Hattat Aziz Efendi ve Halifesi Şeyh Osman Hilmi Efendi (soldan sağa).



Şeyh Bahreddin Efendi ve Yük. Mimar Mühendis Ekrem Hakkı Ayverdi.



Müridlerinden Semiha Cemal Hanımefendi ve Samiha Ayverdi Hanımefendi (soldan sağa).



Müridlerinden Meşkure Sargut ve İlhan Ayverdi.



Ken'an Rifai'nin oğlu Kazım Büyükaksoy, Şeyh Raşid Beyefendi, İzzi Beyefendi, Zakirbaşı Albay Selahaddin Bey, Dr. Abdülkadir Kafadar, önde Mehmed Dede (soldan sağa).



Ailesi ve öğrencileri ile birlikte bir kır gezisinde.



Ailesi ve öğrencileri ile birlikte bir kır gezisinde.



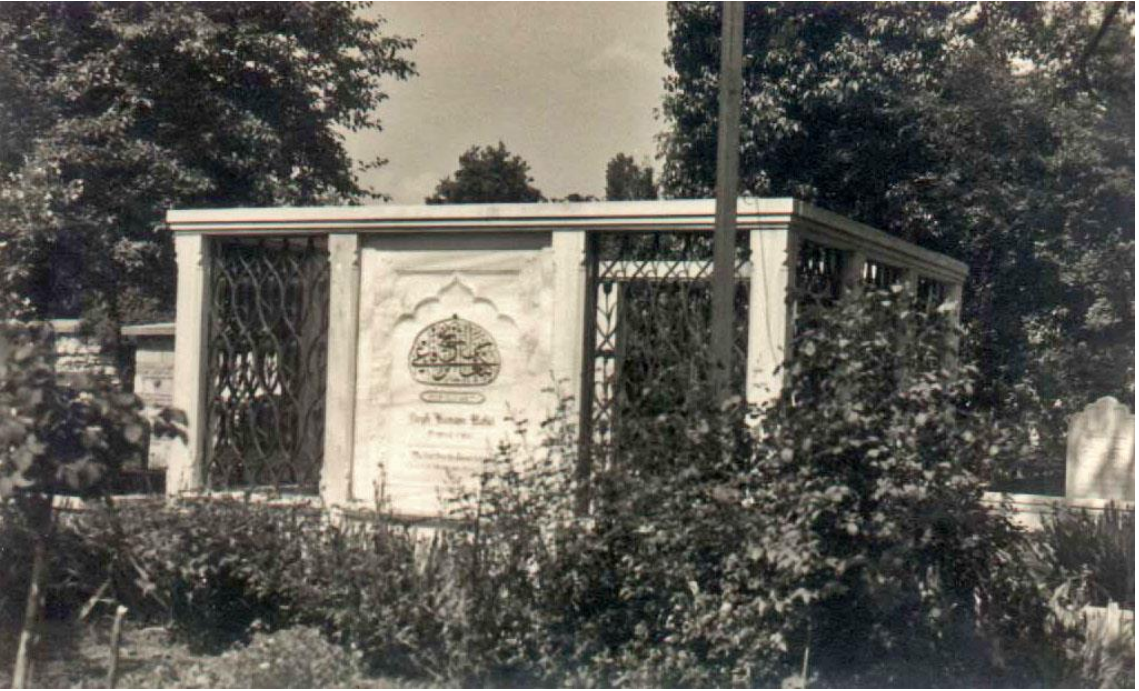
Hattat Aziz Efendi, Ziya Cemâl Bey, diğ er aile efrâdı ve yakınları ile birlikte.



İlk sırada oğ lu Kazım Büyükaksoy, kızları Aliye ve Kainat Büyükaksoy, ikinci sırada torunları Cemil, Asiye, Ahsen, Orhan ve Ferhan Büyükaksoy.



İstanbul Fener Rum Lisesi'nde öğrencileri ile birlikte.



Merkez Efendi kabristanındaki Türbesi.



Ken'an Rifai'nin cep kısmına KR arması nakışla işlenmiş ipek gömleği.



Ken'an Rifai'nin R p teşambır ve Terliği.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı Arzu Eylül Yalçınkaya

Doğum Yeri ve Yılı 24. 04. 1978

Bildiği Yabancı Diller Arapça, İngilizce, Farsça.

Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	1991	1994	Yahya Kemal Beyatlı Lisesi/İstanbul
Lisans	1994	1999	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2009	2012	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
	2013-	Halen	Harvard University Extension School
Doktora	2016		
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.	2001	2008	Özel Bilgi Koleji/İstanbul-Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmeni
2.	2008	2009	İstek Vakfı Acıbadem Lisesi-Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmeni
3.	2010	2011	Bilfen Yenişehir İlköğretim Okulu-Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmeni
4.	2011	2012	Avrupa Koleji Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmeni
3.	2015	Halen	Üsküdar Üniversitesi/Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü-Öğretim Görevlisi
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar	Türk Kadınları Kültür Derneği, İstanbul		
Katıldığı Proje ve Toplantılar			

Yayınlar:

“Son Dönem Mutasavvıflarına Âit Bir Hâl Tercümesi: Semiha Cemâl Hanım’ın Anlatımıyla Ken’ân Rifâî’nin Meşreb-i Şerifleri”, *I. Uluslararası Tasavvuf Araştırmaları Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu Bildiri Kitabı*, İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Yayınları, 2020, ss. 62-71.

“Ken’ân Rifâî’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı”, Şırnak Üniversitesi İlahiyât Fakültesi, 2020, ss. 98-128.

“Ken’ân Rifâî’nin Mevlevîlikle İrtibatı ve Mesnevîhânlığı”, *Derin Tarih Dergisi*, Mevlâna Özel Sayısı, Aralık 2019.

“XX. Asır’da Nebevî Ahlâkın Örneği: Şeyh Ken’ân Rifâî’nin Ahlâk Anlayışı”, 16. “DOST” İslâm’a Hizmet Ödülleri Takdim Gecesi Hediye Kitabı, İstanbul: Kerim Eğitim Kültür ve Sağlık Vakfı ile TÜRKKAD Türk Kadınları Kültür Derneği Ortak Yayını, 2019, ss. 143-155.

“A Contemporary Sufi Tradition: The Case of the Late Ottoman Elite and Sufi Sheikh Ken’ân Rifâî”, *Sohbet-i Osmani Lectures*, CMES, Harvard University, Cambridge, 2019.

“Meşkûre Sargut’un Yayınlanmamış Romanı: Cumartesi Sohbetleri”, *Meşkûre Sargut Hatırasına Kadın ve Tasavvuf Sempozyumu*, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2018,

“Semiha Cemal Hanım’ın Dilinden Ken’ân Rifâî’nin Meşreb-i Şerifleri”, Üsküdar Üniversitesi TAG Uluslararası I. Öğrenci Sempozyumu, İstanbul, 2018.

Rahmet Kapısı Ken’ân Rifâî, *Sempozyum Bildirileri*, Nefes Yayınları, İstanbul, 2017

Hac Günlüğü, Mehmet Ali Yalçinkaya, Sokak Kitapları Yayınları, İstanbul, 2016. (Editör: A. Eylül Yalçinkaya)

	<p>“Ken’ân er-Rifâi’nin Mesnevî Şerhi”, Uluslararası Ken’ân Rifâi Sempozyumu, İstanbul, 2015</p> <p>Sohbetler, Nefes Yayınları, İstanbul, 2013, İstanbul. (Editör: A. Eylül Yalçinkaya)</p> <p>Neyden Dinle: Suyu Ken’ân Rifâi’den Mesnevî Hatıraları, Kazım Büyükkaksoy, Nefes Yayınları, İstanbul, 2013, İstanbul.</p> <p>“Sultan Veled’in Mürid Anlayışı” , “Sırrın Sırrı” Uluslararası Sultan Veled Sempozyumu, İstanbul- Konya, 2011</p> <p>“Ken’ân Rifâi’nin Metinlerinde Niyâzi-i Mısri’ye Yönelik Atıflar”, Kulun Niyâzi Mısri Niyâzi Uluslararası Sempozyumu, İstanbul-Malatya, 2010</p> <p>Arayan Balıklar, Nefes Yayınları, İstanbul, 2008.</p>
Diğer:	
İletişim (e-posta):	arzueylul.yalcinkaya@uskudar.edu.tr
Adı-Soyadı	Arzu Eylül Yalçinkaya
Tarih	01.09.2020
İmza	